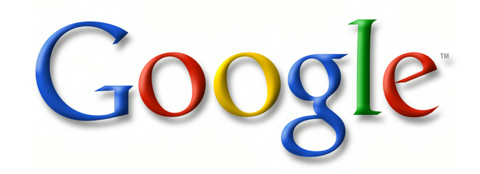




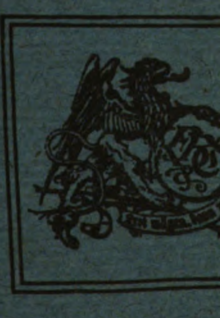

SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE



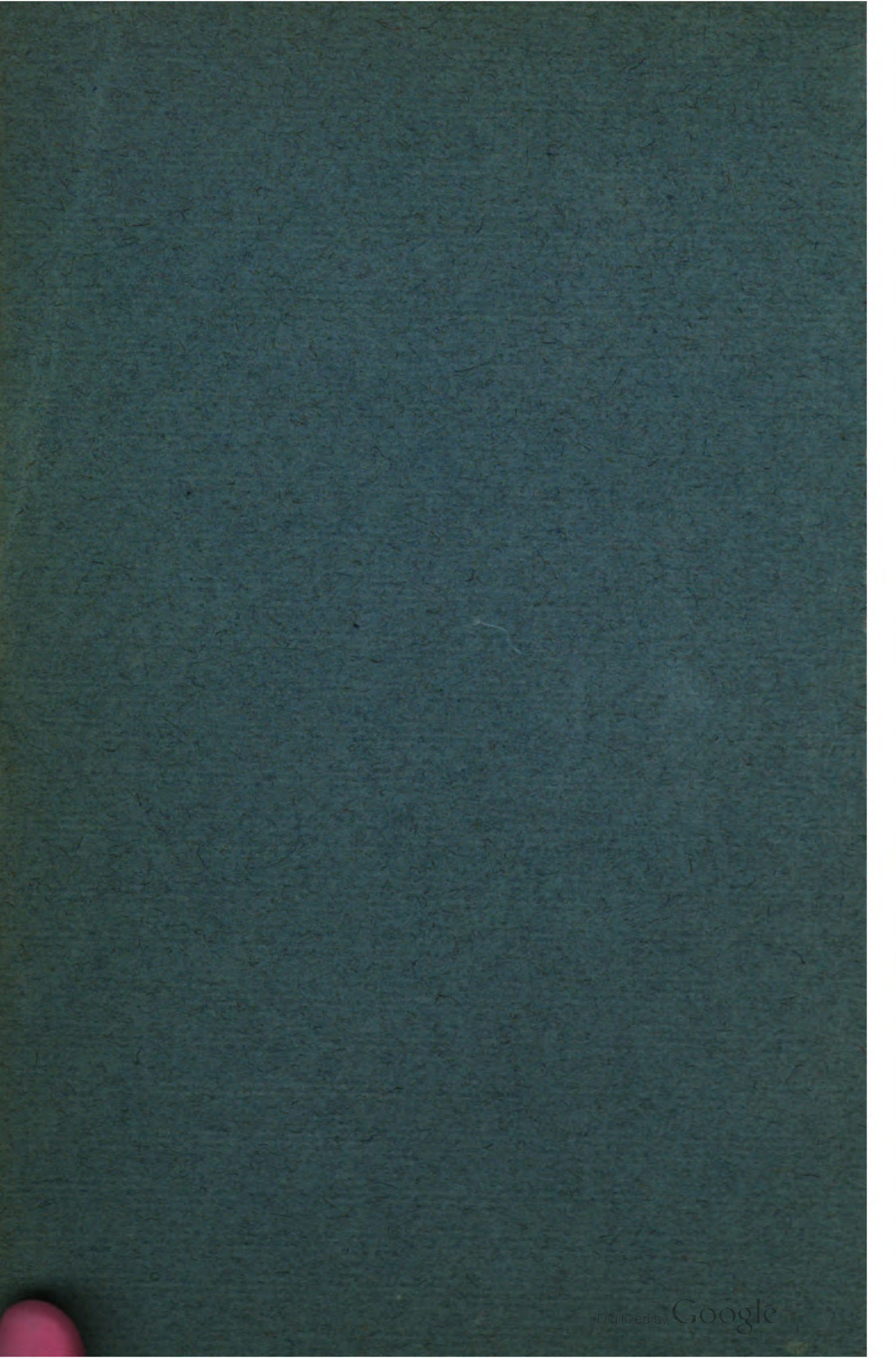


Arnold E. Berger, Die

Kulturaufgaben der Reformation



Ernst Hofm[...]
& Co., Be[...]



Die Kulturaufgaben der Reformation

Einleitung in eine Lutherbiographie

von

Arnold E. Berger

Zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage



Berlin
Ernst Hofmann & Co.
1908

Die in der Weltchronik
Als groß verzeichnet steh'n und mächtig wirkten,
Sie haben ihr Jahrhundert wohl begriffen,
Doch die Ideen nimmer selbst gezeugt.
Nicht auf den Hahnenschrei fängt's an zu tagen,
Sondern der Hahn kräht darum, weil es tagt.

Madách, Die Tragödie des Menschen.

(Aus dem Ungarischen übersetzt von Julius Lechner von der Lech. Leipzig 1888. S. 81.)

Vorbemerkung zur ersten Auflage.

Die vorliegende Schrift ist nicht als eine selbständige Arbeit entworfen worden, aber sie kann gleichwohl als eine solche betrachtet werden, wofern man nur dem einschränkenden Zusatz auf ihrem Titel Beachtung schenkt, welcher die Eigentümlichkeit ihrer Anlage rechtfertigt. Die Schrift war ursprünglich als das „erste Buch" meiner gleichzeitig in demselben Verlage erscheinenden Lutherbiographie gedacht und trug die Überschrift „Die Erbschaft des sechzehnten Jahrhunderts". Da sie indessen, auf ihren Umfang wie auf ihre Darstellungsweise angesehen, aus dem Rahmen der biographischen Sammlung, in der sie Platz finden sollte, allzu augenfällig heraustrat, haben die Herren Herausgeber und Verleger der „Geisteshelden" oder „Führenden Geister" sich mit dem Verfasser dahin verständigt, sie als eine gesonderte Monographie der eigentlichen biographischen Darstellung voraufgehen zu lassen. Dadurch wurde eine neue Fassung des Titels erforderlich; und diese kurze Aufklärung des Sachverhaltes möchte lediglich etwaigen unzutreffenden Erwartungen begegnen, zu denen die gewählte Aufschrift möglicherweise Anlaß geben könnte. Als Einleitung zu einem kulturgeschichtlichen Lebensbilde Luthers wünscht der Verfasser seine Arbeit aufgefaßt zu sehen; nachdem ihr die Fügung der Umstände nunmehr eine selbständige Existenz zugebilligt hat, wird er darum bitten müssen, daß auch die Nachsicht der Leser sie als solche gelten lasse und nichts anderes von ihr verlange, als sie unter den bezeichneten Voraussetzungen geben kann.

Bonn, im Oktober 1894.

Zur zweiten Auflage.

Inzwischen hat sich dieses Buch einen stattlichen Leserkreis erworben und wird noch immer lebhaft begehrt. Da das Werk, dessen Einleitung es bilden soll, noch nicht zum Abschluß gelangt ist, verbot sich eine tiefer greifende Umarbeitung für die neue Auflage von selbst. Im einzelnen wurden nicht nur mancherlei sachliche Änderungen vorgenommen, sondern namentlich auch schwerfällige Satzbildungen vereinfacht, das Übermaß der Fremdwörter wurde eingeschränkt und am Ausdruck vielfach zu bessern gesucht. Da aber das Buch auch künftig für sich allein bestehen muß, wurden ihm die in Aussicht gestellten Anmerkungen und literarischen Nachweise sowie das alphabetische Register, die nach der ursprünglichen Absicht erst dem fertigen Werke nachfolgen sollten, diesmal gleich beigefügt. Daher die starke Vermehrung des Umfangs gegenüber der ersten Auflage, die sich zum andern Teile aus der weitläufigeren und gefälligeren Druckeinrichtung erklärt, wofür der Verfasser bei diesem Anlaß der Verlagsbuchhandlung ebenso seinen aufrichtigen Dank bezeugen möchte, wie für alles ihm und seiner Arbeit bisher von ihr erwiesene Entgegenkommen.

Um oftmals geäußerten Wünschen zu entsprechen, wurden die literarischen Nachweise so angelegt, daß das Buch auch zur Einführung in das Studium der mittelalterlichen Kulturgeschichte benutzt werden kann, wozu es durch die Menge der in ihm verarbeiteten oder doch berührten Tatsachen nicht ungeeignet sein dürfte, wenn es auch seiner eigentümlichen Bestimmung nach die Entwicklungslinien der geistigen Kultur natürlich viel stärker, als die der materiellen betonen mußte. Sollten die gegebenen Nachweise aber Suchenden auf den Weg helfen, um Tatsachen und Ge-

dankengängen, die in meiner Darstellung nur gestreift werden konnten, selbständig nachzugehen, so mußten sie auch solche Hilfsmittel namhaft machen, die mir bei der Abfassung des Buches selbst noch nicht vorgelegen hatten; auch mußten die neueren literarischen Erscheinungen schon deshalb bevorzugt werden, weil in ihnen auf die älteren in der Regel Bezug genommen ist, wodurch deren Aufzählung vielfach entbehrlich wurde. Daß bei einer derartigen Masse von Nachweisen Lücken und Irrungen unvermeidlich sind, bedarf für den Kundigen keiner Versicherung. Sollten diesem Buche noch weitere Auflagen beschieden sein, so wird es auch solcher Unvollkommenheiten immer besser Herr werden können.

Als ich vor mehr als fünfzehn Jahren meine kulturgeschichtliche Darstellung Luthers in Angriff nahm, ahnte ich nicht, daß ihr Abschluß so weit hinausrücken würde, wie es zu meinem großen Bedauern geschehen ist. Ist doch dadurch leider die irrige Meinung erregt und sogar öffentlich ausgesprochen worden (z. B. bei H. Böhmer, Luther im Lichte der neueren Forschung. Leipzig 1906, S. 22), als hätte ich auf die Vollendung der Arbeit überhaupt verzichtet, obwohl man ihr immerhin hätte anmerken dürfen, daß sie mit zu viel innerlichem Anteil unternommen worden war, um von ihrem Verfasser leichtherzig im Stich gelassen zu werden. Gern gestehe ich zu, daß die Besorgnis, hinter meinen eigenen Versprechungen zurückbleiben und die weit ausgreifende Fassung meiner Aufgabe bescheidener abstecken zu müssen, mich zeitweilig entmutigt und von der in so ganz entgegengesetzter Stimmung begonnenen Arbeit wieder entfernt hat. Derartige Erfahrungen sind auch andern nicht erspart geblieben, selbst solchen, mit denen der Verfasser sich im übrigen nicht zu vergleichen wagt; sie beweisen nur, daß es auch in der Wissenschaft

Aufgaben gibt, die man nicht ohne weiteres sich vornehmen und Stück um Stück zu Ende bringen kann, sondern bei denen die Stunde der innerlichen Reife geduldig abgewartet werden muß. Aber eben darum darf ich zu meiner Entlastung auch noch dies anführen, daß ich, seit ich die ersten Bände dieses Unternehmens hinaussandte, viermal meinen amtlichen Wirkungskreis habe wechseln müssen und dadurch in Arbeitsrichtungen und Verpflichtungen hineingezogen wurde, die mit dem Gegenstand dieses Buches nur zu oft in sehr entfernter oder gar keiner Beziehung standen und es mir unmöglich machten, mit gesammelter Kraft ihm treu zu bleiben; mit halber Kraft aber dürfen Aufgaben solcher Art erst recht nicht betrieben werden. Bei alledem ist mir der gewaltige Stoff, um den es sich hier handelt, niemals innerlich fremd geworden; und gedenke ich der lebhaften Meinungskämpfe, die gerade in den letzten Jahren wieder um ihn entbrannt sind, so möchte ich mich beinahe freuen, daß der wichtigste Teil meines Lutherbuches noch nicht zu Ende geschrieben wurde, daß ich vielmehr zu allen erst neuerdings aufgeworfenen, zum Teil tiefgreifenden Fragestellungen noch in dem Zusammenhang meiner kulturgeschichtlichen Darstellung werde Stellung nehmen können. Deren Schlußband kann ich nunmehr, wofern nicht alle Berechnungen trügen, für das Jahr 1909 in sichere Aussicht stellen. Möchte ihm die Anerkennung der Kundigen und die Gunst der Leser in gleichem Maße beschieden sein, wie sie den bisher erschienenen Bänden zur herzlichen Freude ihres Verfassers dauernd zugewandt blieb.

Darmstadt, im Oktober 1907.

Arnold E. Berger.

Inhalt.

II. Augustin. S. 220.

III. Die drei Epochen des mittelalterlichen Christentums. S. 230.

A. Die zivilisatorisch-missionierende Epoche. S. 231.

B. Die politisch-hierarchische Epoche. S. 258.



Einleitung. Die Aufgabe

Was ein guter Mensch erreichen kann,
Ist nicht im engen Raum des Daseins zu erreichen.
Drum lebt er auch nach seinem Tode fort
Und ist so wirksam, als er lebte.

Goethe.

Dem Genie gehört das Amt des großen Mittlers. Wo entscheidende Wandlungen der Welterkenntnis durch Menschenalter langsam sich vorbereiten, wo neue Ideale, dem Bewußtsein noch verborgen und doch schon erregende Mächte der Seele, sehnlich nach Erlösung ringen, da wecken sie einzelne gewaltige Menschen auf, die die geistige Energie ihres Zeitalters gleichsam in einem Brennpunkt sammeln und die ganze Wucht des Konfliktes, um den es sich handelt, vorbildlich in sich durchleben und auskämpfen. Wie viele solcher genialen Mittler sind zugrunde gegangen unter der Last dieser ungeheueren Aufgabe, den feindlichen Zusammenstoß einer alten und einer neuen Weltanschauung im eigenen Busen auszutragen! Jede neue Weltanschauung fordert ihre Opfer, und das Königsdiadem des Genies ist zugleich eine Dornenkrone. Aber was es geleistet, wird zum Paradigma, und aus seinem schmerzlichen Ringen springt die erlösende Zauberformel hervor, die den Nachkommenden ein Geheimnis der Geschichte aufschließt und neue Bahnen, neue Ziele finden lehrt. Dann strömt die

Schar der kleineren Geister geschäftig heran, das Kapital der Genies in Fluß zu bringen und fruchtbar zu machen; durch tausende arbeitsamer Hände rollt es hindurch, es mehrt sich beständig und wird ausgemünzt in zahllosen Prägungen, bis es zum Gemeingut einer ganzen Nation, der gebildeten Welt geworden ist. Wenn diese Erfahrung schon den altklugen Gemeinplatz einer banausischen Geschichtsbetrachtung Lügen straft, daß wir's heute auch ohne die Genies herrlich weit gebracht hätten und sie aus der allgemeinen Entwicklungsreihe uns getrost hinwegdenken dürften, so widerlegt ihn noch schlagender die weitere Beobachtung, daß ganze Zeitalter durch das gewaltige geistige Übergewicht genialer Persönlichkeiten in Bahnen gedrängt wurden, die sie ohne solche lenkenden Individualkräfte nicht betreten hätten, ja die sich nicht einmal durchaus als heilsame, geschweige denn als ausschließlich notwendige und folgerichtige erweisen lassen. Das Genie versteht das Sehnen und Träumen seines Zeitalters am tiefsten, es weist ihm die Pfade und löst ihm die Zunge, es hebt ihm seine Ideale heraus aus dem gärenden Dunkel ungewisser Ahnungen und richtet sie auf in beglückender Greiflichkeit: darin beruht das Geheimnis seiner massenbezwingenden Wirkungen. Aber Genies mit universalem Gesichtskreis sind seltene Geschenke, zahlreicher und durchgreifender jene, die an einem Punkte gewaltig einsetzen, von hier aus die tiefsten Bedürfnisse ihrer Zeit erfassen und, mitreißend in überzeugender Naturkraft, einem Lustrum, einem Menschenalter, einem Jahrhundert ihre Einseitigkeit aufprägen können. Dann bedarf es der Arbeit vieler Generationen, das verschobene Gleichgewicht der Bildungsmächte wiederzugewinnen, das, was der persönlichen Komplikation des Genies gehört, von dem verbleibenden Geisteserbe scheiden zu lernen und dieses mit

den Forderungen einer neuen Zeit in fruchtbaren Einklang zu stellen.

Einen deutschen Geisteskämpfer von solcher Art möchten die folgenden Blätter hinstellen in lebendiger, wirkender Gestalt: unser religiöses Genie, Martin Luther. Nicht eine biographische Erzählung ist beabsichtigt, sondern ein kulturgeschichtliches Lebensbild. Wer vermöchte die ungeheueren Wirkungen dieses Mannes zu begreifen ohne eine Anschauung von der Psychologie seines Zeitalters, von den Problemen, die es bewegten, von den Erwartungen, die es ihm entgegentrug, die auf ihn eindrangen und ihn emporhoben; wer Luthers erschütterndes Seelenringen ohne das Nachempfinden des gewaltigen Kampfes zweier Weltanschauungen, die auf Leben und Tod in ihm zusammenstießen; wer die immer starrer und eigensinniger werdende Haltung des Reformators ohne eine Prüfung der Zeitverhältnisse und Lebenszustände, welche über ihn Macht gewannen und ihn in die Schranken seiner zeitlichen Bedingtheit zurückdrängten, über die er, hingenommen von dem Sturmdrang des revolutionär gestimmten Jahrhunderts, in den Frühlingstagen seines Wirkens so völlig hinausgewachsen schien! Wir versuchen sein Bild aufzufangen im Spiegel der Gesellschaft, der Literatur, der Wissenschaft und der Kunst, des politischen, des rechtlichen, des wirtschaftlichen und des religiösen Lebens; im 16. Jahrhundert begegnen wir an allen Enden seinen Spuren, er scheint die alles überherrschende Gestalt, an der niemand vorüber kann: mag man ihn verehren oder sich an ihm ärgern, jedenfalls schweigen läßt sich nicht von ihm, sein Name drängt sich auf jede Lippe, und in den abliegendsten Erörterungen begegnen uns oft ganz unvermutet Beziehungen auf ihn. Und wie viel von der geistigen Artung der Folgezeit liegt in

Luther schon vorgebildet, im guten wie im schlimmen! Eine große Persönlichkeit vermag ihren Zauber über Jahrhunderte zu bewähren, wenn das, was sie gewirkt und gelehrt, wirklich aus den tiefsten Wurzeln ihres Wesens, aus dem Urquell inneren Eigenlebens naturgewaltig hervorgetrieben ward. So war es bei ihm; und immer wieder sind Geister aufgetreten, die aus dem nie versiegenden Jungbrunnen seiner mächtigsten Schriften sich evangelische Frömmigkeit, Stärkung zu sittlicher Großtat, Schöpfergefühl und Weltverbesserungsfreude getrunken haben! Wieviel hat nicht Luther bis heute mit seinem Namen decken müssen! Man hat den jungen Luther gegen den alten und den alten gegen den jungen ausgespielt, man hat in ihn hineingelesen und herausgeholt, was man zu verschiedenen Zeiten je für das Notwendigste hielt, von gar vielen Seiten hat man ihn ins Auge gefaßt, und der Standpunkt der Betrachtung hat nicht nur mit dem Fortschritt der Zeiten, sondern zuweilen bei einem und demselben Beobachter sich gründlich verändert, die mannigfaltigsten Strebungen und Meinungen haben sich auf ihn berufen oder doch Verbindungslinien zu ihm gesucht. Diese Macht der Persönlichkeit ist noch heute ungebrochen, Luthers Geist wohnt noch mitten unter uns, und die folgenden Blätter wollen es versuchen, ihn festzuhalten in dieser lebenweckenden, überdauernden Kraft; sie wollen aber auch die Schranken dieser einzigen Natur mit voller Schärfe betonen und kein Hehl daraus machen, daß diese Schranken der Persönlichkeit, gleichsam objektiviert in den Epigonen, zu hemmenden Schranken unsrer geistigen Kultur geworden sind, die den herrlichen Besitz des protestantischen Prinzips durch Blut und Tränen, durch Verarmung nach außen und nach innen lange Zeit allzu teuer hat bezahlen müssen. Doch auch der Historiker,

wenn er seines Amtes nach allen Seiten gewaltet, mag einer verweilenden Betrachtung des Gegenwärtigen, sofern er in seiner Aufgabe dazu Anlaß findet, schließlich gerne Raum gönnen.

Der nachwirkende Zauber einer Persönlichkeit liegt ja nicht in ihrer Schranke, sondern in der Kraft des Lebens, die von ihr ausgeht. Nicht an die Schranke mehr wollen wir Heutigen uns halten, nicht an das, was sie „im engen Raum des Daseins nicht erreichen“ konnte, sondern an das, was in ihren größten Offenbarungen an schöpfungskräftigen Keimen aufbehalten blieb; und ihr Geist, in uns lebendig, mag uns helfen, solcher Fülle würdig zu werden und das große Werk, das sie begonnen, aber nach gewaltigen Anläufen nicht zur Vollendung zu führen vermochte, seiner genialen Konzeption im höchsten Sinne getreu bleibend zu Ende zu fördern.

Diesen einzigen Geist aber in der Eigenart seiner geschichtlichen Sendung zu erfassen, betreten wir nunmehr die Vorhalle seines Zeitalters, um das gewaltige Wehen, welches ihn ankündigt, alsbald deutlich kommen zu hören.

Luther war ein Säkularmensch, insofern er als die beherrschende Gestalt seines Jahrhunderts dasteht; nicht jedoch in dem andern Sinne, daß sich das geistige Kapital seiner Zeit in seiner Persönlichkeit etwa erschöpfend zusammengeschlossen, zur harmonischen Summe vereinigt hätte. Auch in Luther wirkte allerdings die gesammelte geschichtliche Macht einer geistigen Entwicklung von mehr als drei Jahrhunderten; wenn sich gleichwohl Zeitgenossen nennen ließen, die ihn in umfassender, wirklich säkularer Bildung beträchtlich überragten, so war es doch seine einzige Größe, daß er für das Suchen und Fragen, Begehren und Ringen, für das leidenschaftliche Trachten der Besten und den un-

steten Drang der Massen das erlösende Wort fand, daß er nicht bloß die Krankheit seiner Zeit verstand, ihre Symptome wehklagend oder mit Spott und Bitterkeit beschrieb, um dann die längst verbrauchten Heilmittel zu empfehlen, sondern daß er die Offenbarung eines neuen Lebensideales brachte, einer selbständigen sittlichen Ursprünglichkeit auf dem Grunde des Evangeliums, verkündigt mit der ganzen Inbrunst eines Menschen, der seine eigensten inneren Erfahrungen erschütternd offen legt, daß er ganz allein mit dem Instinkte des Genies den Punkt aufzeigte, von dem aus sich die seit Jahrhunderten ersehnte Erneuerung des Lebens wirklich in Angriff nehmen ließ, um für die neuen Ideale auch neue Daseinsformen zu erschaffen.

Denn der Reformation kann unmöglich eine geschichtliche Betrachtung völlig gerecht werden, welche sich auf den religiösen Gesichtspunkt einschränkt, ohne die ganze Breite des gesellschaftlichen Lebens am Ausgange des Mittelalters zum Hintergrunde zu nehmen und auf der ganzen Linie die Umwandlung aller Lebensgefühle nachzuweisen, welche mit den äußeren Ordnungen des gesellschaftlichen Daseins und den mit ihnen herkömmlich verbundenen Ideenzusammenhängen mehr und mehr in einen unerträglichen, die gesunde Einheit der persönlichen Betätigung beständig durchkreuzenden Konflikt geraten war. Die religiöse Entwicklung in der Betrachtung zu isolieren ist deshalb ganz unmöglich, weil nicht nur der eigentliche Schauplatz ihres Verlaufes, sondern auch das Objekt, an dem sie sich durchweg orientierte, die Kirche war. Die Kirche aber war nicht nur eine religiöse, sondern noch mehr eine politische, soziale und wirtschaftliche Kulturmacht, also mit allen Teilen des gesellschaftlichen Organismus, mit allen Äußerungen des Lebens durch ideelle und vor allem durch reelle, dingliche Beziehungen tausend-

fach verknüpft, eine Kulturmacht von solcher Einheitlichkeit und Geschlossenheit, daß alle Strebungen, die nicht aus ihrem Schoße entsprangen oder mit ihr in Widerspruch traten, vereinzelt bleiben mußten, des Zusammenhanges und der dauernden Stützpunkte entbehrend, somit der Kirche gegenüber ohnmächtig, leicht von ihr überwältigt und aufgesogen. Aber diese einheitliche Kulturmacht, welche in der Kirche sich verkörperte, war anderseits auch ein Organismus, der bei aller Entwicklungsfähigkeit im einzelnen doch als Ganzes, seiner wesentlichen Artung nach, als eine fertige Größe dastand, nicht etwa als das Produkt eines spontanen Wachstums hervorgegangen aus dem selbeignen Grunde mittelalterlichen Lebens, den er doch nach allen Seiten überherrschte, sondern aus der Sphäre einer fremden Kultur auf ihn überpflanzt. Als die Universalerbschaft des altrömischen Reiches war dieser kirchliche Organismus durchdrungen und bestimmt von den Idealen und Stimmungen, den Zweck- und Wertanschauungen der antiken Gesellschaft und eben darum von so überwältigender geschichtlicher Mächtigkeit, daß die mittelalterliche Menschheit sich auf die bloße Aneignung dieser fertigen Kultur verwiesen sah, infolgedessen den gesunden, sicheren Gang der eignen, national und instinktiv-natürlich bedingten Lebensentwicklung einbüßte und eine der wichtigsten Aufgaben einer solchen darüber versäumte: einen einheitlichen Vorstellungszusammenhang zu schaffen, der, abstrahiert von den eigentümlichen Tatsachen des jeweiligen nationalen Kulturlebens, das Verhältnis des Menschen zur unsichtbaren Welt, zur menschlichen Gemeinschaft und zu sich selbst, seine sittlichen Ziele und Pflichten, seine diesseitigen Aufgaben und jenseitigen Hoffnungen in gemeinverständlichen Symbolen und Gedankenreihen hätte ausdrücken müssen, welche geeignet waren, das All-

tägliche durch höhere geistige Beziehungen zu verklären und für die Beurteilung des sittlichen Handelns die der jedesmaligen Zeitlage entsprechenden Maßstäbe zu bilden. Jene Symbole und Ideen, diese sittlichen Maßstäbe, ohne die das Gemeinschaftsleben schlechterdings nicht auskommt, hat nun die mittelalterliche Gesellschaft, von einigen rasch verkümmerten Ansätzen abgesehen, nicht aus eigenen Mitteln geschaffen, sondern einfach aus dem geistigen Erbe der römischen Gesellschaft übernommen, hiermit jedoch der Entfaltung des eigenen, natürlichen Lebens Fesseln aufgelegt, die mit dem allmählichen Fortschreiten zu größerer geistiger Freiheit als immer schmerzhafter lastende empfunden werden mußten, gleichwohl aber, auch als die Natur und die eingeborene Volksart ihre eigenen Rechte sehr dringlich geltend zu machen und ihre eigenen Ideale zu formen begannen, nicht abgeworfen werden konnten, ohne zugleich die Kirche umzustürzen, die jene fremde Kultur einst gebracht hatte, mit dieser untrennlich verwachsen war und deren ehrwürdige Normen als die unerschütterlichen Machttitel ihres Daseins mit allen Mitteln behauptete. Dieser unnatürliche Zustand eines immer unversöhnlicher werdenden Gegensatzes zwischen den ideellen und sittlichen Anforderungen der herrschenden Religion, Philosophie, Moral und den praktischen Idealen, sittlichen Werten und Zielen des natürlichen Weltlebens hat das eigentümliche Gepräge der mittelalterlichen Gesellschaft bestimmt, die seltsamen Utopien und Zwiespältigkeiten, das Sprunghafte und romantisch Phantastische ihrer geistigen Arbeit verschuldet, ihre halb großartigen, halb wunderlichen Versuche, das Unmögliche möglich zu machen, das Unvereinbare zu vereinigen, ihr merkwürdiges Auf und Nieder von höchster Selbstbehauptung zu tiefster Selbstverleugnung, von leidenschaftlichem Genuß zu ingrimmiger

Selbstpeinigung, von gläubigster Andacht und opferwilligster Hingabe zu allen Stimmungen der Frivolität und des Nihilismus. Zuletzt war die Gesellschaft bis in ihre untersten Schichten wie von einer heillosen Krankheit ergriffen, welche hie und da schon zu fiebernden Ausbrüchen einer ungeduldigen Verzweiflung führte, zu keiner Zeit aber härter und grausamer empfunden wurde, als in jenem 15. Jahrhundert, welches ein neues Persönlichkeitsideal, das der untrennbaren Einheit und unendlichen Bildungsfähigkeit aller sinnlichen und geistigen Kräfte, entdeckt hatte und nun doch in dieser Sehnsucht nach der schönen Einheit des Individuums dem furchtbaren Schnitt nicht auszuweichen vermochte, mit dem die kirchliche Weltanschauung den sinnlichen Menschen von seiner spirituellen Hälfte trennte, das Göttliche von dem Natürlichen, die übersinnlichen Gedanken und Zielbestimmungen von den Trieben und Fähigkeiten der sündigen Kreatur.

Wie dieser unselige Zwiespalt zweier gewissermaßen widernatürlich zusammengeschweißten Kultursphären entstanden, wie er mit dem Fortschritt der natürlichen zivilisatorischen Kräfte ins unerträgliche gewachsen ist, welche Heilungsversuche man an ihn gewendet hat und warum diese Versuche vergeblich sein mußten, — das sind Fragen, mit denen sich zunächst jeder auseinanderzusetzen hat, der über die Notwendigkeit der Reformation sich klar werden will. Nicht etwa bloß die Kirche als solche galt es zu reformieren, sondern vor allem die alte fremdherrschaftliche Kultur, deren vorbildliche Trägerin und Hüterin die kirchliche Zwangsanstalt war, galt es abzuschütteln und mattzusetzen, um Raum und Kraft zu gewinnen für die breiten Flügelschläge der neuen, freiheitlichen, von individualistischen und realistischen, nicht mehr metaphysischen, sondern diesseitigen Tendenzen bestimmten Kultur, die nicht von

Gott, sondern vom Menschen ihren Ausgang nahm, die ihre Ideale nicht mehr entlehnen und sich vorschreiben lassen wollte, sondern sie frei erwachsen ließ und den unseligen Dualismus des Mittelalters siegreich überwand, indem sie mit dem Einsatz einer unvergleichlichen Geistes- und Gemütsarbeit die große Aufgabe in Angriff nahm, welche das Mittelalter unter dem übermächtigen Druck der antikrömischen Bildungshinterlassenschaft hatte liegen lassen müssen: die Auseinandersetzung der modernen Nationen und des modernen Individuums mit dem geistigen Erbe des Altertums, wie es die römische Kirche überliefert hatte, die organische Vermittlung von praktischer Lebensanschauung und theoretischer Weltbetrachtung, den gesunden Einklang und das fruchtbare Gleichgewicht der idealen und der materialen Kulturmächte, die sich gegenseitig stützen und tragen müssen, aber niemals dauernd gegeneinander wirken können, ohne geradezu die Existenz der Gesellschaft in Frage zu stellen. An diesem unhaltbaren Verhältnis, daß man sich zu einer Weltanschauung bekannte, welche, abstrahiert von einer fremden Gesellschaft, die praktischen Bedürfnisse, die religiösen und sittlichen Antriebe, die Ideale und Stimmungen des eigenen Kulturlebens in einer völligen Verzerrung zum Ausdruck brachte, dennoch aber schlechthin als normengebend auftrat, infolgedessen die Praxis des sittlichen Lebens um ihre natürlichen Ideale betrog, eine gedeihliche Wechselwirkung der ideellen und der praktischen Zweck- und Wertbegriffe von vornherein abschnitt, aber umsomehr zu rücksichtsloser Vergewaltigung der tatsächlichen Daseinsmächte, zu einem überspannten Doktrinarismus und einer erstaunlichen Verarmung des Wirklichkeitsinnes Anlaß gab, — an diesem unnatürlichen Zwiespalt ist die mittelalterliche Gesellschaft im letzten Grunde untergegangen: man vermochte sich einzubilden, daß die altrö-

mischen Universalgedanken, die Metaphysik und die Ethik des Romanismus immer noch reale Größen seien, ja daß das Leben sogar mit Gewalt nach ihnen geregelt werden müsse, ohne zu bemerken, wie himmelweit man sich in Wirklichkeit von ihnen schon längst entfernt hatte.

Um diese große Krankheit der Gesellschaft überhaupt verstehen und das Problem, das mit ihr gegeben war, begreifen zu können, dazu bedurfte es einer Höhe und Reife des Persönlichkeitslebens, einer Fülle der psychologischen Erfahrung, eines so vertieften Nachdenkens der Menschen über sich selbst, über die Zustände und Bedingungen ihres äußeren und inneren Daseins, eines so energisch reflektierenden Lebensgefühles, daß dem früheren Mittelalter zu jenem Verständnis noch alle Voraussetzungen fehlten. Seit dem 12. Jahrhundert stieg das große Problem langsam im mittelalterlichen Bewußtsein empor. Es war von internationaler Art, wie die Kirche, in der es sich mit Notwendigkeit entwickeln, in der es darum auch seine Lösung finden mußte. Und weil die stärkste Kraft der Kirche nicht in ihren weltlichen, sondern in ihren geistlichen Aufgaben gegründet lag, weil die Kultur, welche die Kirche vertrat, allein von innen her überwunden werden konnte, aus der Mitte der Kirche heraus, so war es nicht anders möglich, als daß die Lösung jenes Kulturproblemes in einem religiösen Medium stattfand: mit der Grundfrage aller Religion nach dem Verhältnis des Menschen zu dem unsichtbaren Gott, nach den Mitteln, wie er der göttlichen Gnade und des Heils gewiß werden könne, nach den irdischen Aufgaben, dem Zweck der Welt und den zukünftigen Dingen mußte die Reformation beginnen. Erst von hier aus, indem sie gleichsam in die Anfänge der Kirche zurücklenkte und hinter der mittelalterlichen Entwicklung ihren Ausgangspunkt nahm, war sie in den

Stand gesetzt, die Berechtigung dieser Entwicklung zu prüfen, sie in ihre Faktoren zu zerlegen, die Aufgaben der Religion und ihrer Trägerin, der Kirche, neu zu bestimmen und sie mit den Aufgaben des weltlichen Kulturlebens in einer Weise zu vermitteln und auseinanderzusetzen, welche ihr wechselseitiges Zusammenwirken möglich machte, den geistigen und den sinnlichen Menschen nicht als gegensätzliche Hälften, sondern als eine lebendige Einheit begriff, und die Religion nicht mehr als eine satzungsmäßig gebundene und abgesonderte Betätigungssphäre neben anderen ansehen lehrte, sondern als den freiwilligen und unermüdlichen Gottesdienst der täglichen Arbeit an dem besonderen Platze, auf den der einzelne sich gestellt sieht, des freudigen Fortschreitens und Mitschaffens im Dienste und zum Wohle der großen Gemeinschaft, der man angehört, mit dem beständigen Hinblick auf die göttlichen Dinge, die Verpflichtungen gegenüber dem unsichtbaren Regierer und Zwecksetzer der Welt und die leidvoll-fröhliche Pilgerstraße nach dem Heil, auf der es hienieden keinen Rastpunkt und noch weniger ein Ende gibt. Indem die Religion vom Weltleben nicht mehr gesondert, sondern mittenhinein gestellt, ihm als bewegende Kraft eingegliedert wurde, indem man sie nicht mehr als Kontemplation und Askese, sondern als Kampf und Arbeit, nicht mehr als die weltverneinende Vorausnahme des jenseitigen, sondern als die ideale Ausrüstung für das diesseitige Leben begreifen lernte, war die Lösung des großen Kulturproblems gefunden, an dem die mittelalterliche Gesellschaft langsam dahingesiecht war. Und von diesem neu gewonnenen Verständnis der Religion her ergab sich nun eine Kritik der Kirche, welche ihr lediglich die Aufgaben der Seelsorge und der Heilsvermittlung zuzuweisen, alle politischen, sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Auf-

gaben aber als ihrem Wesen durchaus unangemessene ihr abzuerkennen sich genötigt fand, somit ihre alle Gebiete des Kulturlebens gleichmäßig übergreifende und regulierende Machtstellung leugnete, den Typus der mittelalterlichen Gesellschaft für immer verabschiedete und die Persönlichkeiten auf sich selbst stellte, um jeder einzelnen Wirkungssphäre ihre Selbständigkeit zu erobern, ihrer natürlichen Entfaltung alle hemmenden Bleigewichte abzustreifen und kraft dieser durchgreifenden Befreiungsarbeit die gesamte Kulturbewegung in neue Bahnen zu leiten. Das Problem war ein internationales, aber in einem Zeitalter, welches die nationale Differenzierung beständig fortschreiten sah, konnte es nur mit nationalen Mitteln gelöst werden. Und da die romanischen Nationen, vermöge eines natürlichen geschichtlichen Zusammenhanges, der römisch-kirchlichen Kultur nicht mit derselben inneren Freiheit und Objektivität gegenüber treten konnten, wie die germanischen, denen sie gleichsam von außen aufgelegt worden war, so faßte auch der germanische Geist jenes Problem am leidenschaftlichsten und tiefsten. An ihm besann er sich langsam auf sich selbst, er gelangte von der demütigen Hingabe an die fremde Kultur mit dem Abschluß des großen Aneignungsprozesses auf eine Stufe der Mündigkeit, die sich ihr entwachsen und sich nunmehr zum Protest gegen den Romanismus gedrungen fühlte, und gewann, indem er von seiner tiefen Auffassung der persönlichen Heilsfrage her ein neues Weltbild entwarf, die Kraft, die mittelalterliche Welt zu zerschlagen und den Tendenzen einer neuen Kultur den Sieg zu erstreiten, deren Herzschlag nicht mehr die römisch-kirchliche Universalidee war, sondern die freie, nur in Gott und dem verantwortlichen Gewissen gebundene Eigenständigkeit des Ichs. Diese größte geistige Befreiungstat ist von einem Deutschen geleistet worden,

aber alle Nationen haben in ihrer Weise an diesem Mittleramte Deutschlands ihren Anteil genommen, und wenn sie ihm naturgemäß nicht die gleichen Folgerungen entnehmen konnten, wie das Land, dem jene große Mittleraufgabe zugefallen war, selbst, so genießen sie dennoch von denselben Früchten: die Kulturidee der Reformation und der Geist des Protestantismus haben die gebildete Welt erobert, und die Grenzen ihrer Herrschaft sind unendlich weiter als die des protestantischen Bekenntnisses.

Jedes große Genie steht innerhalb einer Kontinuität schöpferischer Gedanken, die sich an zeitliche Schranken nicht gebunden fühlt. Wer Luthers Reformationswerk lediglich auf dem Hintergrunde der kirchlichen und religiösen Reformbewegungen des Mittelalters entwirft oder nur innerhalb jener Tendenzen erfaßt, die dem Ende des 15. Jahrhunderts das vorwaltende Gepräge gaben, der verstellt sich damit die Perspektive, unter der geschichtliche Erscheinungen von so überragender Größe betrachtet werden wollen, und tut etwa dasselbe, wie jemand, der die Entstehung des neuen deutschen Reiches lediglich nach politischen Gesichtspunkten oder nach einzelnen Gründungen wie dem Zollverein beurteilen wollte. Wo sich die Arbeit von Jahrhunderten zusammenfaßt, darf sich auch der geschichtliche Betrachter nicht ängstlich den Blick verschränken, wenn er nicht Gefahr laufen will, in der Schätzung der Größenverhältnisse fehlzugreifen. Der gewaltige Kulturprozeß, welcher in die Reformation ausmündete, läßt sich nur auf dem Hintergrunde einer tausendjährigen Entwickelung innerhalb der mittelalterlichen Gesellschaft überhaupt völlig verständlich machen, denn die Aufgabe, welche er zum Abschluß brachte, ist ebenso alt wie die Bekehrung der mittelalterlichen Nationen zum römischen Christentum. Bevor wir an eine Analyse jenes großen Kulturprozesses

hinantreten können, müssen wir einen deutlichen Umriß des Weltbildes zu gewinnen suchen, welches die Kirche entworfen hatte, und aus dem sie alle ihre Normen entnahm.

Die Grundlinien der mittelalterlichen Weltbetrachtung wurden schon von Augustin gezogen, einer jener wunderbaren Schöpfernaturen, die, allem Systematischen und Reformatorischen, allem Trachten auf praktische Erfolge von Haus aus völlig abgewendet, nur mit dem wogenden Reichtum des eigenen Innenlebens, der durch Formeln nicht zu bewältigen bleibt, rastlos beschäftigt scheinen und dennoch durch die Genialität ihrer Konzeptionen, durch die Fülle ihrer Töne und Motive, durch die Gewalt der Stimmung, die von ihnen ausgeht, die Entwicklung von Jahrhunderten vorausnehmen, Jahrhunderte mit einer unerschöpflichen Vielseitigkeit des Einflusses beherrschen können. Augustin ist gleichsam der Mikrokosmus, in dem alle treibenden geistigen Kräfte des Mittelalters schon vorgebildet liegen, das Unvereinbare noch vereinigt, sodaß die mannigfaltigsten Gegensätze der Folgezeit an ihn anknüpfen und Gedankenreihen oder praktische Forderungen mit seiner Hilfe entwickeln konnten, vor denen Augustin allerdings erstaunt wäre, wenn er sie für die seinigen hätte erkennen sollen. Augustins Schrift vom Gottesstaate (426) ist die Absage an die antike Welt und das Programm des abendländischen Mittelalters, weil hier die römische Geschichte als eine verdammenswerte Kette von Lastern, Gewalttaten und Eroberungen der Selbstsucht erscheint, der irdische Staat, diese höchste Daseinsform des Römerstolzes, als Ausgeburt der Sünde und Gottlosigkeit, die bürgerliche

Sittlichkeit des Römers als nackter Egoismus, die Dichtung und Philosophie, die gesamte weltliche Bildung des Altertums als trügerischer Schein und glänzender Irrtum, als Abfall von der einen Wahrheit, von Gott. Augustin schrieb unter dem furchtbaren Eindruck des Zusammenbruchs aller alten Ordnungen durch das unaufhaltsame Einfluten germanischer Stämme. Dennoch erstarb der Glaube an das römische Reich nicht, war es doch mit der Geschichte der Menschheit so untrennlich verbunden, daß es wie ihre einzig mögliche Lebensform erschien, und war es doch nach der Weissagung des Danielbuches und des zweiten Thessalonicherbriefes das letzte der vier großen Weltreiche, auf dessen Sturz unmittelbar das Weltgericht folgen sollte. Nun hatten die Barbaren den römischen Staat zertrümmert, aber den Gedanken tötet kein Schwert, und der römische Reichsgedanke hatte jetzt seinen Hort an der Reichskirche. Wie das Urchristentum, dem jüdischen Mutterboden enthoben, sich mit der Kultur der griechisch-römischen Welt vermählt und dadurch zum katholischen Christentum entfaltet hatte, wie das Dogma aus einer Verschmelzung christlicher Heilsvorstellungen mit dem Geiste griechischen Welterkennens, römischen Rechts und orientalischer Kultusmystik hervorging, wie Priestertum und Gottesdienst heidnische Vorbilder in sich aufnahmen, wie in Sitte und Recht, in Wissenschaft und Kunst Heidnisches in christlichen Umdeutungen sich fort und fort behauptete, so hatte sich auch die Verfassung der Kirche der politischen und gesellschaftlichen Gliederung des Römerreiches naturgemäß angeschlossen, und mit der Auflösung des Staatskörpers traten deshalb die kirchlichen Verwaltungsbezirke ganz von selbst die Erbschaft der politischen an, als Fürsorger auch der gesamten öffentlichen Wohlfahrt. Die Reichskirche war die einzige starke Säule des römischen

Einheitsbewußtseins, und das historische Übergewicht Roms als des Mittelpunktes der alten Welt lieh ihm auch den Beruf zur kirchlichen Hauptstadt, den ihm Konstantinopel vergeblich streitig zu machen suchte: das Griechentum hatte seine kulturbildende Kraft verloren und trieb einem innerlich verarmenden Byzantinismus entgegen. Die römische Kirche aber, in ihrer wohlgefügten Verwaltungsorganisation das Erbe einer überlegenen Kultur behütend, stand nicht nur als die imponierende geistige Macht da, der die germanischen Sieger sich willig beugten, sondern als die einzige Trägerin des alten römischen Universalgedankens empfing sie vom absterbenden Altertum auch den Trieb zur Weltbeherrschung naturnotwendig eingepflanzt. Und indem sie die Sieger besiegte und zur Erzieherin der jugendkräftigen Germanenstämme wurde, gelang es ihr in schwerem Ringen, ihre Ideale zu denen der abendländischen Welt zu machen, und diese waren beschlossen in der Augustinischen Formel: nach dem Bankrott des irdischen Staates der Gottlosigkeit gilt es, den christlichen Gottesstaat aufzurichten.

Augustin hat nirgends die sichtbare Kirche als den Gottesstaat bezeichnet, aber sie von der unsichtbaren wiederum nicht in unzweideutiger Weise unterschieden; der wahre Gottesstaat ist ihm ein jenseitiger, die irdische Kirche nur dessen unvollkommenes Gegenbild. Aber die Tendenz der Weltbeherrschung war der Kirche eingeboren, und ihr kam nun eine aus den paulinischen Briefen hervorkeimende Anschauung zu Hilfe, welche das christliche Gemeindeleben als einen von der Einheit des Geistes durchströmten Organismus mit dem Haupte Christus vorstellte, diesen mystischen Leib Christi nicht etwa im Sinne eines Tropus, sondern einer Realität verstand und somit der Kirche als der Trägerin und Vermittlerin übersinnlicher Kräfte eine die gesamte Menschheit umfassende Aufgabe zur Verwirk-

lichung des göttlichen Heilsplanes und damit auch die höchsten irdischen Machtbefugnisse zuschrieb. Darum mußten sich jene Gedankenreihen ausleben in dem Aufbau des diesseitigen Gottesstaates, und — eine Paradoxie, aber nur eine scheinbare! — die Kraft zu dieser großen Aufgabe schöpfte die Kirche aus dem asketischen Ideal der Weltverneinung, wie es aus dem Fäulnisprozeß einer überlebten Kultur siegreich emporgestiegen war. Ein ungeheurer Widerspruch: auf der einen Seite die Germanen voll weltfreudigen, abenteuernden Tatendranges, am irdischen Weltgenuß, am persönlichen Erfolg leidenschaftlich hängend, gesunde Realisten und eben in der vollen Entfaltung ihrer staatenbildenden Kräfte begriffen, auf der andern Seite die Kirche, den irdischen Staat und das selbständige Recht alles Weltlichen verneinend, erfüllt von dem überreizten Idealismus einer krank gewordenen Kultur, — wie sollten diese Gegensätze jemals vereinigt werden? Sie sind in der Tat niemals völlig vereinbart worden, wenn es auch eine Zeitlang scheinen mochte, als könnte es gelingen, die beiden feindlichen Pole zusammenzubiegen.

Zunächst ergab sich, wie überall, wo eine überreife Kultur mit einer erst im Werden begriffenen zusammentrifft, eine völlige sittliche Anarchie, leitungslose Unbändigkeit des Wollens, entfesselte Orgien der Eigensucht und kolossale Verirrungen der Instinkte, wovon die Epoche der Merovinger grauenhafte Zeugnisse aufbewahrt. Auch die Kirche unterlag zunächst den politischen Machtzwecken der Könige. Aber schon die karolingische Gesetzgebung, welche die geistliche und weltliche Sphäre zu sondern begann, (woraus sich logisch die Höherschätzung jener ergab), und kirchliche Gesichtspunkte entschieden hervortreten ließ, eignete sich mit Bewußtsein die Vorstellung

des christlichen Gottesstaates an: die Kaiserwürde hatte einen theokratischen Charakter, und ihre universalen Ansprüche gründeten sich ideell nur auf die universale Aufgabe der Kirche, der das Kaisertum Schutz und Förderung schuldig war, nur daß es sich die weltliche Leitung der Kirche vorbehielt, — ein Widerspruch, der auf die Dauer nicht zu erhalten war. Die Reichsteilungen lehrten dann, wie einst bei dem Falle Roms, deutlich genug, daß die Einheit der Kirche von höherer Art sei, als die politische, und Otto I. baute das römische Kaisertum deutscher Nation im Gegensatz zu den zentrifugalen Tendenzen der Laiengewalten auf der politisch und finanziell erstarkten Kirche auf. Die ottonische Verfassungskirche bewährte sich in der Folge als die sicherste Stütze des Königtums; aber war sie nicht lediglich ein politisches Werkzeug in der Hand des Monarchen, und lag nicht die Gefahr vor, die dann unter Heinrich III. brennend wurde, daß selbst das Papsttum zu einem politischen Faktor herabgedrückt wurde? Und wenn die Bischöfe als weltliche Beamte angesehen wurden, beständig mit politischen, wirtschaftlichen und militärischen Fragen beschäftigt, den Versuchungen der Habsucht und des Ehrgeizes ausgesetzt, — wie schreiend widersprach doch das alles dem hoheitsvollen Ideale der Weltverneinung und dem verklärten Bilde vom christlichen Gottesstaate, die man als das höchste sittliche Erbe aus den Trümmern des Römerreiches gerettet zu haben glaubte! Dieses asketische Ideal, zuerst nur in der Stille der Klosterzelle gehegt, dann aber durch den gegensätzlichen Verlauf der Geschichte zu reformatorischer Kraft erstarkt und gebieterisch hinaustretend in die Welt, drängte einem doppelten Ziele zu: Emanzipation der Kirche vom Staate und, weil das selbständige Recht des Weltlichen ihm eben als Irrtum galt, Einverleibung des Staates in die Kirche. Die

Gedanken der asketischen Weltverneinung und der hierarchischen Weltbeherrschung, ein negativer und ein positiver, liefen in derselben Spitze zusammen: die Verneinung des Weltlichen bedeutete seine Beherrschung durch den römischen Papst, so erfüllte sich der christliche Gottesstaat.

Die Achse der mittelalterlichen Geschichte war nicht, wie die landläufige Formel lautet, der Kampf zwischen Papsttum und Kaisertum, sondern der Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht, zwischen Staat und Kirche, im letzten Grunde der Kampf zwischen den natürlichen Nationalinstinkten und den Ideen und Stimmungen der antik-kirchlichen Bildung. Nicht das Kaisertum wurde von der Kirche bekämpft, sondern die weltliche Macht überhaupt: alle westeuropäischen Nationen stritten diese Gegensätze durch, nur in dem deutschen Kaiser galt es den Mächtigsten zu beugen, und nach dem Falle der Staufer trat denn auch der grundsätzliche Charakter des Konfliktes deutlich hervor. Die Kirche aber, als die Erbin einer alten Kultur, hatte den entscheidenden Vorteil des geistigen Übergewichtes. Die innerste Triebfeder ihres Handelns war der universale Cäsarengedanke, dem die römische Kirche als eine christliche Fortsetzung des römischen Weltreichs galt; das Ideal, aus dem sie immer neue Stärkung ihrer Kräfte zog, war das asketische, das in der kluniazensischen Reform seinen mächtigsten Aufschwung nahm und in beständig sich steigernden Neubildungen des Mönchtums sich immer wirksamere Werkzeuge formte; die Waffe aber, mit der sie gegen die Macht des Weltlichen stritt, war das Papsttum und das römische Recht. Auf der gefälschten Sammlung der pseudoisidorischen Dekretalen, in denen alle von Päpsten erhobenen Ansprüche förmlich kodifiziert erschienen, fußten in der Folge alle kirchenpolitischen Forderungen. Eine umfassende kirchliche Gesetzgebung bildete sich aus, das

höchste Anliegen der Kirche war nicht die Theologie, sondern die Jurisprudenz: die Autokratie der Päpste galt es zu einem juristischen System zu entwickeln, alle Glaubenssätze und kirchlichen Vorschriften sollten schlechthin als Rechtsordnungen empfunden werden, und der große Reformpapst, der den christlichen Gottesstaat vollendet ins Werk zu setzen meinte, Gregor VII., war die dämonische Vereinigung aller jener Gegensätze: kontemplative Mystik und streitfertige Dialektik, Möncherei und Jurisprudenz, Askese und Cäsarentum, Weltflucht und Weltherrschaft, menschliches Sündengefühl und päpstliche Unfehlbarkeit; der Welt absterben heißt ja der Kirche leben, und wenn alles Irdische erst der Kirche eingeordnet ist, dann stellt sie das Reich Gottes auf Erden dar.

Auf keinem Gebiete des Lebens ist dieses von den Päpsten der gregorianischen Schule am siegreichsten erfaßte Ideal des christlichen Gottesstaates auch nur annähernd erfüllt worden, aber auf allen Gebieten hat es entscheidend eingegriffen. Es durchdrang die Völker bis in ihre untersten Schichten hinein, es beherrschte die Köpfe selbst derjenigen, die sich vergeblich dagegen zu wehren strebten. Wo gab es denn eine großartigere Institution als die Kirche? In ihr lag alles Heil und alle geistige Autorität beschlossen, und wenn immer wieder Ahnungen auftauchten, ja die gewissesten Überzeugungen, daß es noch andere Ideale geben könne und geben müsse, als die kirchlichen, worauf hätten sie sich denn stützen sollen? Welches Denkvermögen wäre denn imstande gewesen, solche Überzeugungen zu formulieren? Es gab keine Wissenschaft und keine Philosophie ohne die Kirche, und wer immer über die Fragen des Lebens nachsinnen mochte, der blieb in den Gedankengängen und Ausdrucksformen der Kirchenlehre gefangen, denen die eigene Denkkraft noch schlechthin nichts

entgegenzusetzen hatte, so sehr auch man den Widerspruch des eigenen Gefühls und der natürlichen Regungen empfinden mochte. Wohl unterschied man früh die unsichtbare Kirche von der sichtbaren, die Gemeinschaft der Heiligen von der verweltlichten Papstkirche, aber fast unbestritten herrschte die Anschauung, daß die geistliche Macht höher und göttlicher sei, als die weltliche. Das asketische Ideal, durch welches die Kirche groß geworden, heftete sich immer fester in die Gemüter, es steigerte das Sündenbewußtsein der einzelnen zu immer stärker lastender Schwere und lenkte so den eigenwillig wegstrebenden Weltsinn immer wieder in den rettenden Hafen der bindenden und lösenden Kirche reuig zurück. Die Kirche konnte sich wohl in ihren Gliedern verschlechtern, sie konnte von ihrer hehren Aufgabe abfallen, aber dann galt es, sie zu bessern! Ihr göttliches Amt war und blieb es doch, das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. — Wie lauteten nun die Forderungen, die von diesem Ideal aus an die verschiedenen Gebiete des Lebens zu stellen waren?

Man begründete sie aus dem sogenannten Naturrecht, d. h. dem mit der Erschaffung des Menschen von Gott selbst gepflanzten Rechte, das mit dem Sündenfall verloren gegangen war, und zu dem das Erlösungswerk zurückführt: während alles, was hienieden als Recht gilt, nur menschlichen Ursprungs ist, ist das Naturrecht von göttlicher Herkunft, also jenem übergeordnet und unveränderlich. Aus der Hand des Schöpfers war der Mensch hervorgegangen als sein Ebenbild, er war rein von Sünde, aller Gebrechen und sinnlichen Triebe bar, er lebte im seligen Stande der Unschuld und kannte kein Begehren nach Besitz und Macht, nach Ruhm und Weisheit oder nach irdischen Gütern. Im Paradiese, vor Gottes Angesicht, in der Vollkommenheit der Seligen gab es keinen

Staat und keine Stände, keine Gesetze und keine Arbeit, kein Eigentum, keine Ehe und keine weltlichen Begierden, und eben in der Abwesenheit aller Empfindungen, Wünsche und unedlen Triebe, die mit dem irdischen Trachten sich beständig verknüpfen, bestand jene Vollkommenheit, die mit dem Sündenfall uns genommen ward. Die Erlösung durch Christum hat uns den Weg zum Paradiese wieder eröffnet, und indem wir als Nachfolger Christi die Sünde überwinden lernen, überwinden wir auch die Folgen, die erst aus ihr hervorgegangen sind: im Gottesreiche bedarf es des Staates nicht, und Besitz, Arbeit und Ehe, alle gesellschaftlichen Einrichtungen und ständischen Unterschiede gehen auf in der allgemeinen Gleichheit der Gotteskindschaft. Wo der Wert aller menschlichen Einrichtungen nach dem göttlichen Maßstab jenes paradiesischen Unschuldsstandes gemessen wurde, war das notwendige Ergebnis die vollkommene Weltverneinung, und in diese asketischen Forderungen gründeten sich wiederum die Ansprüche der Kirche auf die Beherrschung alles Irdischen.

Den Staat leitete Gregor VII., anknüpfend an Augustins Wort von der civitas diaboli, unmittelbar vom Teufel her: Habgier und Herrschsucht haben ihn geschaffen, nur mit Hilfe des Fürsten dieser Welt ist er zu behaupten. Da es aber unmöglich war, das staatliche Regiment zu beseitigen, so bildete sich die Lehre, daß der Staat als ein Wehrer des Unrechts, als Schirm gegen die Gewalt der Sünde anzusehen und sein Ursprung auf einen gesellschaftlichen Schutzvertrag zurückzuführen sei, also auf menschliche Anordnung. Der göttliche Beruf der Kirche forderte darum nicht nur, daß sie der Jurisdiktion des Staates entzogen werde, sondern auch, daß sie alles in ihr Bereich nehme, was mit dieser Schutzaufgabe des Staates zusammenhängt, also alle höheren Kulturauf-

gaben, die eine Beziehung auf das Jenseits enthalten, und für deren Erfüllung der Staat nur den ausführenden Arm zu leihen hatte. Dies Verhältnis der geistlichen und weltlichen Macht drückte sich in den traditionellen Bildern von Sonne und Mond oder Seele und Leib aus und die Lehre von der höheren Autorität der Kirche unzweideutig in der Lehre von dem geistlichen und weltlichen Schwert, das der Kirche verliehen sei. „Beide", heißt es in einer Bulle Bonifazius' VIII. von 1302, „sind in der Gewalt der Kirche, das geistliche und weltliche, dieses muß für die Kirche, jenes von der Kirche gehandhabt werden, das eine von der Priesterschaft, das andere von den Königen und Kriegern, aber nach dem Willen und Ermessen des Priesters." Die Logik des kirchlichen Systems zielte ferner auf eine Ausgleichung der sozialen Unterschiede hin, aber da die Ordnungen des göttlichen Reiches mit ihren Engelchören nicht auf die der irdischen Gesellschaft schlechthin übertragbar waren, so begnügte sich die Kirche, durch die beständige Betonung der menschlichen Gleichheit der Willkür der Machthaber zu steuern, das Joch der Abhängigen zu mildern und — immer natürlich dem Prinzip nach — die Gleichheit aller Stände vor dem Recht durchzusetzen. Wie sie den Staat, den sie logisch verneinte, tatsächlich duldete mit dem Vorbehalt, daß er sich der geistlichen Leitung füge, so duldete sie auch die naturrechtlich unhaltbare Sonderung der Stände mit dem Vorbehalt, daß der geistliche Stand allen andern voranstehe und von allen gleichmäßig als Autorität verehrt werde. Vom Standpunkt des kirchlichen Naturrechts, das Arbeit und Eigentum vom Sündenfall ableitete, hatte auch das wirtschaftliche Leben nur eine bedingte Berechtigung, denn da das Ziel des Menschen durchaus ein jenseitiges war, so gebührte das höchste Verdienst und die höchste

Wertschätzung nicht dem tätigen, sondern dem beschaulichen Leben, das der Betrachtung der ewigen Dinge gewidmet war: der vollkommenste Christ und der höchste Mensch war der Mönch. Die Arbeit trug demzufolge nicht ihren Wert in sich und ihren irdischen Erfolgen, sondern ihre Rechtfertigung lag in ihrer Auffassung als asketischer Übung zur Ablenkung der sinnlichen Instinkte, zur Ertötung des Fleisches und Vorbereitung der persönlichen Heiligung. Der emsige Fleiß der Mönche, ob er der Landwirtschaft, dem Kunsthandwerk oder der Wissenschaft zugute kam, sah doch seine größten Leistungen nicht als heilsame Förderungen irdischer Wohlfahrt an, sondern als asketische Opfer, mit denen er sich die Heiligkeit zu verdienen hoffte. Nicht nur die Arbeit war nach göttlichem Recht als Selbstzweck, als Erwerbsinteresse verdammenswert, auch das Privateigentum hatte erst die Habgier nach dem Sündenfall geschaffen: im seligen Jugendstande der Menschheit waren alle Güter gemeinsam. Die Verneinung alles Sonderbesitzes schloß das Ideal der freiwilligen Armut ein, das wiederum im Mönch vorbildlich verkörpert war, aber auch dem Laien vorschrieb, daß er nur so weit auf Gütererwerb bedacht sei, als zur Bestreitung der nächsten Bedürfnisse erforderlich scheine; dann könne auch das Eigentum zu einer Stütze der Schwachen werden, zu einer Schutzwehr gegen Versuchungen des Fleisches und der sündigen Habsucht. Die Armen erschienen als die wahren Nachfolger Christi, und sich zugunsten der freiwillig Armen seiner irdischen Güter entäußern, galt als asketisches Verdienst; daß man damit jene Armen bereicherte, war ein Widerspruch, über den man hinwegsah, weil die ganze großartige Liebestätigkeit des Mittelalters, die ausgebreitete Armen- und Krankenpflege, ihre Begründung nicht sowohl in gemeinmenschlichen oder sozialpolitischen

Erwägungen hatte, als in der asketischen Besorgtheit um das Heil der eigenen Seele, in dem Bedürfnis der Selbstkasteiung. Alles, was man zur Sicherung des eignen Heiles tat, mußte ja seinen Weg durch die Kirche nehmen: durch sie kamen einem erst die eigenen Opfer an Arbeit und Besitz zugute, und indem man sich arm schenkte zugunsten der Kirche, sammelte diese immer größere Reichtümer, als sei es das letzte Ziel, daß sie überhaupt die einzige Besitzerin werde. Wenn alle wirtschaftliche Produktion um ihrer selbst oder um bloßer Befriedigung des Luxus und des persönlichen Gewinns willen mit dem Makel des Sündigen behaftet war, wenn Üppigkeit in Kleidung und Wohnung, wenn Schmuck und Tafelfreuden und jeder festliche Prunk als verwerfliche Äußerungen eitler Sinnenlust und unchristlicher Hoffart galten, so bedeutete das natürlich eine hemmende Schranke für die Entfaltung der gesamten Industrie. Insofern Künstler und Handwerker im Dienste der Kirche arbeiteten — und eine eigentliche Profankunst hat sich erst spät in den Städten entwickelt —, fiel ihre Leistung gleichfalls unter den Gesichtspunkt der asketischen Verdienstlichkeit. Mit dem asketischen Charakter der Arbeit hing es ferner zusammen, daß man den Begriff des Arbeitens mit Geld noch nicht kannte, demzufolge das Zinsnehmen und die Erhöhung des Kaufpreises grundsätzlich verbot, weil der Empfänger keine Arbeit dabei leiste und das Geld nicht, wie der Keim, imstande sei, aus sich heraus etwas Gleichartiges zu zeugen, vielmehr eigentlich nichts als die verstrichene Zeit dabei bezahlt werde, die doch nach Gottes Willen allen Menschen gemeinsam sei. Alle Geldgeschäfte ohne Unterschied fielen unter den verwerflichen Begriff des Wuchers, und so galt auch der Handel, der eine Ware in derselben Gestalt, in der er sie empfangen, wieder verkaufe, ohne eine Arbeit

an ihr zu leisten, und der demnach bloß auf Gewinn bedacht sei, als ein schimpfliches, unchristliches Gewerbe. Als die einzige Grundlage des wirtschaftlichen Lebens wurde somit der Ackerbau anerkannt, auch dem Aufschwung des Handels waren durch die asketischen Ideale die Flügel unterbunden. Und wie das wirtschaftliche Leben, so wurde nicht minder das Familienleben nach dem Wertmaß des kirchlichen Naturrechts beurteilt. Allerdings führte die Stiftung der Ehe auf Gott zurück, aber die geschlechtliche Fortpflanzung war im paradiesischen Dasein frei von jeder sinnlichen Begier gewesen, und am Anfange der christlichen Heilsgeschichte stand die Jungfräulichkeit der Gottesmutter. Das asketische Ideal, das den sinnenfrohen Kultus der aphrodisischen Nacktheit zur Hölle verdammte, Frau Venus in die Tiefen eines Berges bannte und das Mysterium der unberührten Jungfräulichkeit anbetete, stellte dem Genuß die Entsagung, der irdischen die himmlische Liebe gegenüber und feierte die Keuschheit als den höchsten Triumph über menschliche Dürftigkeit, als die Vorstufe der Heiligung: die auf Erden keusch gelebt haben, sie bilden die höchsten Chöre im Reiche der Seligen. Der himmlischen Liebe leben heißt aber Vater und Mutter, Geschwister und Braut, Verwandte und Freunde verlassen; alle solchen irdischen Liebesbande von sich werfen, heißt Christo in Wahrheit nachfolgen, wenigstens der geistliche Stand muß demnach allen Familienbeziehungen enthoben bleiben und darf aus diesem weltlichen Kreise keinerlei Pflichten für sich herleiten. Auch hier erwies die menschliche Natur sich als unüberwindliche Schranke, und wenn man die freiwillige Ehelosigkeit ebenso wie die freiwillige Armut als den höhern Stand pries, so mußte man doch auch den Stand der Ehe, so sehr man ihn als ein Hindernis der Betätigung göttlicher Liebe herabzusetzen suchte, als einen

notwendigen und erlaubten gelten lassen. Haftete auch dem ehelichen Leben immer noch ein Makel der Wollust an, so war die Ehe doch für die Schwachen nicht nur eine Befriedigung, sondern auch eine Einschränkung der sinnlichen Begier und somit eine Vorschule der Keuschheit, und eine Ehe ohne geschlechtlichen Verkehr, wie man sie in der heiligen Familie vorbildlich verwirklicht glaubte, erscheint in der Legendenliteratur als die Krone asketischer Frömmigkeit. Um ihrer erzieherischen Bedeutung willen wurde denn die Ehe auch in das kirchliche System eingegliedert, die eherechtlichen Anschauungen waren zum größten Teile durch transszendent-asketische Gesichtspunkte bestimmt, und indem die Kirche den Gehorsam gegen ihre Ordnungen dem ehelichen wie dem Kindesgehorsam voranstellte und diesen durch jenen einfach aufheben konnte, griff sie selbstherrlich auch in die sittlichen Werte des Familienlebens ein oder ließ solche Werte überhaupt nicht aufkommen. Die weltliche, aus den natürlichen Lebensbedingungen erwachsende Sittlichkeit, die der kirchlichen Auffassung als Unsittlichkeit galt, mußte eben deshalb der überweltlich bestimmten asketischen schlechthin untergeordnet und das Leben des Menschen in Familie, Stand, Staat und Beruf konnte nur durch die Weihungen und Sühnungen der Sakramente von der ihnen natürlich anhaftenden Befleckung gereinigt werden: die Hüterin dieser Sakramente aber war die Kirche, der somit die Ordnung des Weltlebens unbedingt zufallen mußte. Im **Rechtsleben** bewährte sich, abgesehen von den oben angedeuteten Normen des kirchlichen Naturrechts, die Folgerichtigkeit des mittelalterlichen Systems nicht allein in den asketischen oder jenseitig bestimmten Grundgedanken des Sachen- und Obligationenrechts, des Familien- und Erbrechts, sondern vor allem in der strafrechtlichen Auslegung des Verbrechens als einer

Sünde gegen Gott. Eid, Zweikampf und Gottesurteil galten als Beweismittel, in denen der göttliche Wille offenbar würde; die Strafbarkeit einer Handlung wurde nicht nach ihrem tatsächlichen Erfolg, vielmehr nach der in ihr kund werdenden Gesinnung bemessen, zwischen dem vollzogenen und versuchten Verbrechen machte man keinen rechtlichen Unterschied, und die Begründung für die Verfolgung strafwürdiger Handlungen schöpfte man aus den Geboten des christlichen Glaubens: weil Gott die Wahrheit ist, so galt der Meineid als Gotteslästerung; Magie und Zauberei wurden nicht als Betrug, sondern als teuflische Kunst verfolgt, Ketzerei und Sakrileg waren unmittelbare Beleidigungen Gottes, und Ehebruch, Betrug, Raub und Mord wurden nicht als Verletzungen der gesellschaftlichen Ordnung, sondern als Versündigungen gegen die göttlichen Gebote geahndet. Auf dieser Gleichstellung des Verbrechens mit der Sünde gegen Gott beruhte die Inquisitionspraxis der Kirche, sie war grundsätzlich unvereinbar mit den Begriffen der Verjährung und der Begnadigung, dagegen gestattete sie eine Ausdehnung der Strafen bis ins dritte und vierte Glied, z. B. in den Vermögenskonfiskationen der Ketzer, und sie forderte zur Genugtuung für die beleidigte Gottheit Sühnung durch geistliche Strafen: asketische Bußhandlungen, Gebete, Schenkungen, Stiftungen, Almosen, Klausur, Bann, Exkommunikation. Die höchste Strafe war die ewige Verdammnis, und alle diesseitigen Rechtsmittel hatten nicht nur die Absicht einer göttlichen Satisfaktion, sondern auch zugleich einer Errettung des Verbrechers vor diesem furchtbarsten Gerichte der göttlichen Rache. Aber so wenig, wie im politischen, im wirtschaftlichen und geselligen Leben war im Rechtsleben die Herrschaft des kirchlichen Systems wirklich durchzusetzen, die Reibungen zwischen geistlichem und

weltlichem Gericht blieben unausgesetzt bestehen, vergeblich versuchte auch hier die Metaphysik der Kirche die in der lebendigen Erfahrung gegebenen Voraussetzungen zu meistern, und nirgends sind, trotz mannigfaltigen Versuchen, die Grenzen zwischen weltlicher und geistlicher Gerichtshoheit deutlich und dauernd abgesteckt worden. Indem sich endlich auch Wissenschaft, Dichtung, und Kunst dem Schema des christlichen Gottesstaates dienend einfügten, schloß sich der mächtige Bau von allen Seiten zusammen. Wie Gott der Anfang und das Ende aller Dinge ist, so münden alle Wissenschaften in der Theologie, alles Streben nach Erkenntnis der Dinge ist sündig, sofern es nicht abzweckt auf die Erkenntnis Gottes. In der Frömmigkeit lag die Wurzel aller wissenschaftlichen Arbeit, der Ausgangspunkt war allenthalben ein metaphysischer. Allerdings hatte das Christentum auch der Wissenschaft eine schöpferische Erneuerung ihrer Voraussetzungen eingetragen, insofern sein Wesen nicht im Wissen, im verstandesmäßigen Erkennen gelegen war, sondern im inneren Erleben, in der Selbstgewißheit der seelischen Erfahrung, die, als überzeugende Realität empfunden, gar keinen Zweifel zuließ. Aber so mächtig diese Umstimmung des Seelenlebens in einem Augustin wirksam geworden ist, den man von hier aus als einen Vorläufer des Descartes würdigen darf, eine Neubegründung der Wissenschaften auf die innere Erfahrung hat das ganze Mittelalter noch nicht aus ihr herzuleiten vermocht, weil unter dem Übergewicht der antiken Kultur die kosmische Metaphysik sich siegreich behauptete und den Gehalt des Christentums mit Hilfe des Offenbarungsbegriffes und der Emanationslehre zu einem weltumspannenden objektiven System entwickelte, das in allen Teilen mit dem Willen Gottes als seinem letzten Grunde verknüpft wurde: schon die Schöpfung ist ja

nicht ein Natur-, sondern ein Willensvorgang. Die mittelalterliche Wissenschaft stieg deshalb von dem höchsten Begriffe, dem des Seienden, überall zu den Einzeldingen erst herab und erklärte die von unten aufsteigende Erkenntnis, das induktive Verfahren, für verwerflich. Weil der Kausalzusammenhang der irdischen Dinge nur so weit untersucht wurde, als er ihren Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsplan sichtbar machte, so handelte es sich für die Philosophie nicht sowohl um die natürlichen Bedingungen der Vernunfterkenntnis, als um ihre übersinnlichen Ursachen. Die Ethik kannte nicht das Gegeneinanderwirken der selbstsüchtigen und der gemeindienlichen, sondern nur der irdischen und der überirdischen Interessen und setzte die Begriffe Gut und Böse denen von Gott und Welt parallel. Die Naturwissenschaft als solche wurde nicht geschätzt, die Anatomie war z. B. mit der Auferstehung des Fleisches unvereinbar; nicht die Kunst des Arztes, sondern nur das Eingreifen Gottes konnte die Kranken heilen, und als wirksamer denn alle Arzneien galten Gebet und Amulet. Alles theoretische Wissen von der Natur erschien wertlos, sobald es nicht auf das Jenseits bezogen werden konnte. „Die sichtbare Welt", schrieb Albertus Magnus, „ist um des Menschen willen geschaffen, damit der Mensch durch ihre Betrachtung zur Erkenntnis Gottes gelange." Gestirne und Himmelserscheinungen, Tiere, Pflanzen und Steine nahmen Teil an einem großen Zusammenhang übersinnlicher Symbolik, und die göttlichen Allegorien, die lehrhaften oder mannigfach heilsamen Beziehungen, die man in jenem offenbart fand, galten nicht als subjektive Vorstellungen über sie, sondern als die objektiven Zwecke ihres Daseins. Die Idee des Gottesstaates erhellte aber auch den Zusammenhang der Weltgeschichte. Sofern das Mittelalter in der Geschichte die aufsteigende Verwirklichung

eines einheitlichen göttlichen Entwurfes sah, kannte es den Begriff der Entwicklung, nur daß es die Stufen des Fortschrittes wiederum nicht aus dem Kausalzusammenhange der Dinge, sondern aus einem von Anbeginn vorgesehenen, vom Niedern zum Höhern fortleitenden göttlichen Erziehungsplane zu begreifen suchte. Das sittlich-asketische Ziel der „Schauung Gottes" beherrschte die wissenschaftliche Weltbetrachtung so ganz und gar, daß die Frage nach dem objektiven Entwicklungsgehalt des Weltganzen überhaupt nicht aufgeworfen wurde und selbst die erleuchtetsten Köpfe unter dem Banne der Asketik völlig blind waren für den ungeheuren Widerspruch, daß Gott die Welt geschaffen haben sollte, um ihr alsbald wieder gleichsam das Recht der Existenz abzusprechen. An den asketisch-hierarchischen Ideen galt es Zustände wie Personen zu messen, und so erschwerten z. B. die plötzlichen Erleuchtungen von oben, die göttlichen Offenbarungen und jähen Umstimmungen, aus denen eine mit typischen Mitteln arbeitende Geschichtsschreibung die Begründung menschlicher Handlungen herzuleiten pflegte, den Fortschritt zu psychologischen Einsichten und zur Analyse des Charakters. Das galt ähnlich auch für die Poesie, in der die religiösen Themata von Schöpfung und Erlösung, die asketischen Grundgedanken, das Übergewicht der lehrhaften, symbolischen oder erbaulichen Gesichtspunkte dem Aufkommen einer rein ästhetisch bestimmten Kunstübung geradezu feindlich waren, und für die bildende Kunst, die das Erbe der Antike nur in christlichen Umdeutungen eingeschränkt aufnahm, in der weltlichen Sphäre untätig zurückblieb, dagegen die Tatsachen der heiligen Geschichte unermüdlich zur Anschauung brachte und, dem Studium der lebendigen Natur abgewandt, in Zeichnung, Farbe und Komposition die Macht der asketisch-hierarchischen Ideen bewährend,

der Ausbildung freier, aus der sinnlichen Wirklichkeit erwachsener Ideale beharrlich widerstrebte.

Der durchgehende Grundzug der mittelalterlichen Weltanschauung war ein dualistischer, für den Gott und Welt zu Gegensätzen auseinandergetreten waren. Die Welt mit all ihren lockenden Reizen war ihr ein Truggebild des Teufels, „außen schöne, weiß, grün und rot, und innen schwarzer Farbe, finster wie der Tod". Selbst ein Walther von der Vogelweide konnte einmal den Teufel als einen Schenkwirt darstellen und die Frau Welt als sein verführerisches Schenkmädchen, das die Gäste zu locken und festzuhalten sucht. Die typische Darstellung der Frau Welt zeigt ein jugendlich gleißendes, schön geschmücktes Weib, dessen Kehrseite als ein verwesungatmender Knäuel von Kröten, Schlangen und eklem Gewürm erscheint. Das irdische Leben galt als eine friedlose Pilgerfahrt, die Erde als Tal der Tränen, als das wahre Leben das jenseitige. War damit die Verneinung aller weltlichen Kultur gegeben und gegenüber der Unmöglichkeit, die ursprüngliche Vollkommenheit der Schöpfung jemals wiederherzustellen, nur die einzige Aufgabe zugelassen, das diesseitige Leben als eine Vorbereitung für das jenseitige zu behandeln, so erwuchs daraus auch als das höchste Ziel alles irdischen Bestrebens, die göttlichen Ordnungen an die Stelle der weltlichen zu setzen und alles Irdische nach dem idealen Vorbild des christlichen Gottesstaates zu gestalten. Das irdische Gottesreich zu einer Allegorie des himmlischen auszubauen, war der leitende Gedanke der mittelalterlichen Kultur, ihr Mittelpunkt die Beherrschung der Welt durch die Kirche, und ihr klassischer Zeitraum, in dem die asketisch-hierarchische Grundidee sich am großartigsten entfaltete, reichte vom 11. bis über das 13. Jahrhundert hin. Diese Überwältigung der Laienwelt aber durch die Kirche hatte

ihre Voraussetzungen eben darin, daß sie nicht allein durch die Mittel der geistigen Arbeit geschah, sondern vermöge der Stellung der Kirche innerhalb der mittelalterlichen Kultur als einer politischen, sozialen und wirtschaftlichen Großmacht an tausend Punkten sich praktisch ins Werk zu setzen vermochte.

Auf romanischem Boden hob die große Reformbewegung an, die die Emanzipation der Kirche von der Welt als ihre Sendung ansah. Die weltflüchtigen Mönche, die Asketen der kluniazensischen Richtung, wurden die Herolde der päpstlichen Weltherrschaft, der Mönch Hildebrand bestieg den römischen Stuhl und legte den Grund einer päpstlichen Weltmonarchie, in der die zentralisierende Kraft des Romanentums als die Erbin der universalistischen Eroberungspolitik des alten Imperiums gegenüber dem in lauter partikularen Interessen unselig geteilten Germanentum aufs neue ihr ungeheures historisches Übergewicht bewähren sollte. Das mönchische Ideal verlangte Ehelosigkeit aller Geistlichen und Ablösung des gesamten Klerus von der Botmäßigkeit des Staates: Gregor VII. setzte das Verbot der Simonie und der Priesterehe durch, er krönte die schon mit der karolingischen Gesetzgebung eingeleitete Trennung von Geistlichem und Weltlichem durch das Verbot der Laieninvestitur, welches, streng verwirklicht, den Ruin des Königtums bedeutet hätte, denn politisch und wirtschaftlich ruhte ja das deutsche Königtum auf der Verfügung über die Bistümer und das Kirchengut. Er bahnte durch das Papstwahldekret Nikolaus' II. von 1059 den Weg, auf dem das Papsttum, allen Einflüssen der Krone entzogen, zu völliger Unabhängigkeit gelangen sollte, er beugte die lombardischen Bischöfe unter die päpstliche Autorität, machte Richard von Capua, den Normannenherzog Robert Guiskard und seinen Bruder Roger in Sizilien zu

päpstlichen Lehenspflichtigen, erhob in Spanien und Sardinien, in England, Ungarn, Rußland, Polen und Dalmatien politische Ansprüche, sprach über den deutschen König die Exkommunikation, erklärte ihn des Thrones verlustig und sah ihn als Büßer in Canossa erscheinen. Er faßte die Unterwerfung auch der gesamten östlichen Welt unter die Herrschaft der lateinischen Kirche ins Auge, und er schuf endlich die Anfänge eines kirchlichen Verwaltungssystems, um das gesamte Abendland mit dem elastischen Organismus einer Beamtenhierarchie, welche jedem Druck aus der römischen Zentralstelle willig gehorchte, allmählich zu überspannen. Allerdings bedeutete Heinrichs IV. diplomatischer Meisterstreich vor Canossa durchaus keine Niederlage für das Königtum, allerdings behauptete dieses im Wormser Konkordat von 1122 zunächst seine Selbständigkeit gegenüber der Kurie, allerdings sollte es der päpstlichen Zentralisationstendenz in der Folge nirgends gelingen, die lokalen Widerstände völlig zu brechen, aber doch stieg das gregorianische System zu einer triumphierenden Höhe empor: wie die innere Politik der Kurie, auf die Botmäßigkeit der christlichen Staaten gerichtet, ihr wichtigstes Werkzeug in der Ordensgeistlichkeit hatte, so hatte die äußere, auf die Eroberung des heiligen Landes und die Bekämpfung der Ungläubigen gerichtet, ihr wichtigstes Werkzeug in den geistlichen Ritterorden, mit denen die Monachisierung auch der Laienwelt begann. In der Legende vom Eremiten Petrus offenbart sich die ganze dämonische, massenbezwingende Gewalt des asketischen Ideals, aus dem der Gregorianismus seine siegreichen Impulse entnahm, und in der grandiosen Kreuzzugsbewegung schien der Papst wirklich dazustehen als der höchste Gebieter, Richter und Kriegsherr der Christenheit, als der gottgeweihte Lenker des christlichen Gottesstaates. Als der

Stellvertreter Gottes nahm er sich das Recht, Könige einzusetzen und abzusetzen: ‚er sezzet si ûf, er sezzet si abe, nâch der habe wirfet er sie hin und her als einen bal‘ sang ein Dichter des 13. Jahrhunderts. „Der Herr gab dem Petrus nicht nur die allgemeine Kirche, sondern den ganzen Erdkreis zu regieren“ schrieb Innocenz III., der den Papst als ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch bezeichnete. „Ich bin Cäsar,“ rief Bonifaz VIII., als er 1298 die Wahl Albrechts I. erfuhr, und setzte sich zu den päpstlichen Insignien auch die Kaiserkrone auf. Die Oberlehnsherrschaft des Papsttums über alle irdischen Reiche aufzurichten, war das letzte Ziel dieser kurialistischen Universalpolitik, das für Neapel, Portugal, Aragon, für Sizilien, Sardinien, Korsika, für England, Ungarn und Polen auch vorübergehend verwirklicht wurde. Und was die deutschen Bischöfe noch 1157 auf dem Reichstag zu Besançon erbittert zurückgewiesen hatten, wurde anderthalb Jahrhunderte später zur Tatsache: Albrecht I. schwur im Jahre 1303, daß er sein Reich vom Papste zu Lehen trage. Nicht nur nannten sich Otto IV. oder Friedrich II. römische Kaiser „von Gottes und Papstes Gnaden“, nicht nur wurde bis in das 16. Jahrhundert hinein das allerdings früh bestrittene Märchen wiederholt, daß der Papst das Kaisertum von den Griechen auf die Franken übertragen habe, nicht nur kam der alte Anspruch des Papstes, daß der Kaiser ihm durch den Fußkuß zu huldigen, das Pferd zu führen und den Steigbügel zu halten habe, im Sommer 1155 wirklich zur Ausführung, sondern sogar das Kurfürstenkollegium leitete 1279 sein Wahlrecht aus einer Stiftung des römischen Stuhles her.

Waren auch alle diese universalen Herrschaftsansprüche des Papsttums überwiegend von theoretischer Art, sie hatten doch in jedem Augenblick die Tendenz, sich in praktische

Folgerungen umzusetzen, und auf jeden Fall wohnte ihnen eine ideelle Macht inne, die nur durch neue, durch stärkere Ideen zu brechen war. Und schon waren diese Ideen vorhanden, aus neuen Kulturerfahrungen heraus wurden sie geboren, nicht aus der Theorie, sondern aus dem Grunde der Wirklichkeit sprossen sie immer kräftiger empor, um am Ende mit lange gesammelter Kraft die alten Kulturideale, wie sie in der Papstkirche ihren Einigungspunkt gefunden, zu zertrümmern. Das mittelalterliche System des christlichen Gottesstaates trug seine Widerlegung in sich selbst: denn gerade das erhabene Ideal der Weltverneinung hatte ja die kirchliche Weltbeherrschung, die volle Bejahung der Welt in der verweltlichten Kirche zu seiner Kehrseite. Durch das Evangelium der Armut gewann die Kirche ungeheure Reichtümer, durch das Evangelium der Keuschheit schuf sie sich ein opfer- und kampfbereites Beamtenheer und eine Mystik und Metaphysik voll der sinnlichsten Vorstellungen, durch das Evangelium des Gehorsams wurde sie zu dem größten und mächtigsten Staatswesen ihres Zeitalters. Von innen heraus war der Widerspruch dieses Zirkels allen Reformanstrengungen zum Trotz nicht zu lösen, nur von außen konnte diese Vereinigung des Unvereinbaren, der Askese und der Weltlichkeit, gesprengt werden. Von der Peripherie her begann der Widerstand zu wirken, bis er, mehr und mehr in das Innere des Kreises vordringend, tötlich seinen Mittelpunkt traf. An der Peripherie wirkte der geistlichen Macht die weltliche entgegen, der internationalen Kirche das internationale Kaisertum. Aber weil es nach der Auflösung des Karolingerreiches kein anderes Einheitsband für die abendländischen Völker gab als die Kirche, so hatte das deutsche Königtum, wenn es sich zum römischen Kaisertum erweitern wollte, seinen Rechtstitel dafür nur an der uni-

versalen Idee der Kirche, als deren Schirmvogt der Kaiser sich die Würde des höchsten Herrn der Christenheit allein zueignen konnte. Das Kaisertum war somit zur Stärkung der weltlichen Macht und der moralischen Autorität der Kirche gezwungen, und als ihm diese über den Kopf gewachsen und zur zielbewußten Mitbewerberin um das Imperium geworden war, sah es in den außerdeutschen Nationen und den deutschen Territorialfürsten sich neuen Feinden seiner internationalen Politik gegenüber, die die natürlichen Bundesgenossen der Kurie wurden. Trotz den staufischen Versuchen, durch entschiedene Begünstigung der Laienfürsten einen neuen Kurs zu gewinnen, und trotz der vorübergehenden glänzenden Entfaltung der staufischen Machtstellung hatte das Kaisertum mit dem 13. Jahrhundert abgewirtschaftet, wie der rasche Zusammenbruch des Reiches lehrte. Der hervorragendste Faktor der deutschen Lehensverfassung, der Episkopat, war durch die steigende Gewalt des Papsttums den deutschen Interessen immer mehr entzogen worden, und das einzige Mittel, dieser verhängnisvollen Wendung Herr zu werden, das verwegene Mittel, welches schon Otto I. und Heinrich III. versucht, welches Reinald von Dassel erneuert hatte: das Papsttum der deutschen Verfassung einzuordnen, es mußte naturgemäß versagen; seit Innocenz III. hatte man nichts mehr davon zu erhoffen. Und inzwischen waren neue wirtschaftliche und politische Bildungen emporgewachsen, die vergeblich nach einem festen Platz in der Verfassung trachteten, den Bischöfen die sichere Verfügung über ihre Hoheitsrechte und Einkünfte entwanden und die alte Schichtung der Stände durchbrachen. Man verlor das Verständnis für die großen universalen Aufgaben, auf die die Ottonen, Salier und Staufer noch die Kräfte der Nation zu sammeln vermögend gewesen waren, und die Reichsgewalt brachte

es, trotz einigen großen Anläufen unter Albrecht I., Heinrich VII. und Ludwig dem Baiern, nicht mehr dazu, sich an der Spitze aller nationalen Kräfte zu behaupten. Immer stärker hatte sich der Gedanke der territorialen und der nationalen Konsolidierung Bahn gebrochen, er lehnte sich auf gegen das internationale Kaisertum und die internationale Kirche und bildete ein neues politisches Bewußtsein aus, das zum Bruche mit den Universalideen des Mittelalters hindrängte: die erste Entwicklungsreihe, die wir zu verfolgen haben, ist die Ausbildung des Nationalbewußtseins.

Eine zweite Gegenströmung drang schon tiefer in die Mitte des kirchlichen Systems ein, sie richtete sich gegen die sittlichen Ideale, welche die Kirche als die stärksten Säulen ihrer Kraft hingepflanzt, und deren schöpferische Bedeutung besonders seit dem 10. Jahrhundert in immer neuen und schärfer gefaßten Formen des Mönchtums zum Ausdruck gekommen war. Hatte nicht gerade die stärkste Askese überall wieder in die Weltlichkeit zurückgeführt? war nicht gerade den heiligsten Orden durch die zahllosen Schenkungen, Stiftungen und Privilegien, mit denen die Laien an ihrer Heiligkeit teilnehmen wollten, die asketische Disziplin alsbald wieder verloren gegangen? War denn das eine beständige Ironie der Geschichte, oder war es nicht vielmehr eine heilsame Lehre, daß auch dem Weltlichen sein Recht gebühre, daß es noch andere Ideale, als die asketischen, geben müsse, daß der Mensch über der Sorge um das jenseitige Leben das diesseitige nicht geringachten dürfe? Diese allmähliche Ausbildung eines Bewußtseins von der selbständigen Berechtigung des Irdischen, die Überwindung des asketischen Ideals durch eine langsam erstarkende Laienkultur weltlichen Charakters, ist die zweite Entwicklungsreihe, die wir bis zu ihrer

Ausmündung in das 16. Jahrhundert zu begleiten haben. Eine dritte darf als die theoretische Formulierung, als die wissenschaftliche und künstlerische Anwendung dieser aus wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen geborenen Erfahrungen, Ansprüche und Stimmungen der Laienkultur bezeichnet werden; ihre wichtigsten Voraussetzungen sind der Aufschwung der Naturwissenschaften und der empirischen Methoden, die Selbstzersetzung der mittelalterlichen Wissenschaft und die neuen Anknüpfungen an das Altertum durch den Humanismus, als ihr Gipfelpunkt erscheint ein neues Menschenideal: das individualistische Ideal des Renaissancemenschen. Die Forderungen, welche von diesem neugewonnenen Kulturboden der Laienwelt aus an die Gestaltung des Lebens zu stellen waren, gerieten auf allen Punkten mit dem mittelalterlichen System, das die Kirche nach wie vor vertrat, in Widerspruch. Ein chaotisches Durcheinander radikaler und konservativer Strebungen war die Folge, ein Gewirr von Frömmigkeit und Glaubenslosigkeit, Weltflucht und Weltgenuß, strenger Kirchlichkeit und reformlustigem Aufruhr, unklare Vermischungen von religiösen und sinnlichen, kirchlichen und sozialen Instinkten, eine sittliche und eine ideelle Anarchie, eine flutende Massenbewegung, in der weder die kirchlichen noch die weltlichen Machthaber, weder Gelehrte noch Prediger bei allem ernsten Wollen eine dauernde Autorität behaupten konnten. Ein allgemein verbreitetes Gefühl, daß man ungeheuren Veränderungen, neuen Daseinsformen, höheren Bildungszuständen entgegenging: aber wo nun den Hebel einsetzen, an dem sich die alte Welt aus den Angeln heben und auf einen neuen Schwerpunkt stellen ließ?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus einer Geschichte des religiösen Lebens im Mittelalter, denn die Kirche, als die Zentralmacht der alten Kultur,

konnte durch keine weltlichen Mächte, sie konnte nur durch Gott selbst, durch die Religion überwunden werden. Auf dem Boden einer schöpferischen Neuordnung des Verhältnisses von Gott und Mensch, Weltzweck und persönlicher Heilsvollendung mußten sich alle Ströme treffen, für die die Kirche keinen Raum mehr bot. Nur aus der Vereinigung dieser Strömungen kann die Reformation in der welterschütternden Wucht ihres Vorstoßes und in ihrem Charakter als Kulturkampf richtig begriffen werden.



Erstes Kapitel

Die Ausbildung des Nationalbewußtseins

> Nun ist durch des Reiches Kräfte und durch die Gunst der Könige, daran zweifelt niemand, die Kirche erhöht und reich geworden, und es steht fest, daß sie nicht eher das Reich so sehr erniedrigen konnte, als bis dieses, durch seine Liebe zum Priestertum entnervt und seiner Kräfte beraubt, nicht durch das geistliche Schwert der Kirche, sondern durch sein eigenes weltliches Schwert zerstört war.
>
> Otto von Freising, Chronik. Buch VII, Vorrede.

> Es wird von Mitternacht einer aufstehen, der wird das Volk abwenden von dem römischen Stuhl und wird mächtiger Fürsten Huld und Beistand haben.
>
> Weissagung des Antonius Torquatus. 1480.

Daß Deutschland das Reich der Mitte ist, nach allen Seiten seine Grenzen fremdem Einfluß öffnend, auf keinem Kulturgebiete eines ungestörten Entwicklungsganges urwüchsiger Bedingtheit fähig, vielmehr überall zu mühereichen Auseinandersetzungen mit Ideen, Zuständen, Ansprüchen und Motiven gezwungen, die von außen unabweisbar in seine Sphäre greifen, das ist von je das Glück und das Unglück seiner Geschichte gewesen. Man hat es

das Herz Europas genannt, durch das alle Ströme des Lebens fließen, aber seine weltgeschichtliche Sendung hat es durch außerordentliche Opfer erkaufen müssen. Unter diesen war die Verkümmerung des nationalen Bewußtseins der schwersten eins. Allerdings beobachten wir Jahrhunderte hindurch ein in wechselnden Formen auftretendes Nationalgefühl, wir vernehmen auch nicht selten die Sprache des deutschen Nationalstolzes, aber wir sehen zugleich ein fruchtloses Ringen, dies unklare Gefühl in die Helle des Bewußtseins zu führen und von hier aus ihm den einzig angemessenen Ausdruck zu erschaffen: den nationalen Staat. Erst nachdem alle solche Versuche völlig mißlungen sind, wirft sich das Nationalgefühl plötzlich mit lange gesammelter Energie auf die religiöse Seite, reißt die deutsche Kirche von Rom los und führt damit auch zu politischen Ergebnissen, in denen das verjüngte Nationalgefühl neue und grundlegende Voraussetzungen gewinnt, um sich zu einem klaren politischen Nationalbewußtsein mit immer sicherer erfaßten Zielen allmählich zu entfalten.

In den ersten Jahrhunderten einer noch wenig differenzierten Kultur, als unsre Vorfahren, nach Heer- und Gerichtsverbänden oder Hundertschaften gegliedert, in einer Vielheit von Teilvölkern lebten, die bald so, bald anders sich zusammenfanden und wieder auseinanderstrebten, eines gemeinsamen Namens aber noch entbehrten, kam das Bewußtsein ihrer natürlichen Verwandtschaft, wie sie in Sprache, Wuchs, Haltung, Farbe, Kampfweise und Kultus hervortrat, nur in der (westgermanischen) Ursprungssage zur Geltung, die von dem Urvater Mannus, dem Sohne des erdgeborenen Twisto, erzählte und auf dessen drei Söhne die nördlich wohnenden Ingwäonen, die binnenländischen Herminonen und die rheinischen Istwäonen zurückleitete. Im Kampfe mit Rom, in der Berührung mit

seiner überlegenen Kultur schlossen sich die zahlreichen Teilvölker zu fester gegliederten Stammeseinheiten zusammen, die in gemeinsamen Erlebnissen und Erinnerungen sich ein tiefer haftendes Gefühl der Zusammengehörigkeit erwarben. Ein ehrgeizig aufstrebendes Stammesbewußtsein, von Eroberungsgelüst und der lernbegierigen Anschauung römischer Staatskunst getragen, nahm sich zu glänzenden Anläufen zusammen, wobei jeder Stamm den Anspruch erhob, für den auserwählten zu gelten, und ein alle verwandten Stämme zusammenfassendes Volksbewußtsein somit gar nicht aufkommen ließ. Und wenn Germanen im römischen Heere gegen ihre eigenen Volksgenossen kämpften, wenn Theoderich den Odoaker oder Chlodowech die Alamannen, Westgoten und Burgunden schlug, so war man weit entfernt, sentimental etwa von einem Bruderkrieg zu sprechen. Am höchsten schwang sich das Selbstgefühl der Franken, die, dem heimatlichen Boden treu bleibend und somit nicht gleich den ostgermanischen Stämmen der Übermacht der römischen Zivilisation erliegend, ihre weltgeschichtliche Aufgabe erfaßten: ein neues Westreich zu gründen, welches, Byzanz und dem Islam zugleich das Gegengewicht haltend, das Erbe Westroms und damit den Gedanken der Universalmonarchie übernehmen sollte, dessen treibende Kraft das römische Christentum geworden war.

Die Theokratie Karls des Großen war den nationalen Unterschieden gegenüber indifferent, und ob auch der romanische Typus vom germanischen sich immer merklicher abhob, bei den zahlreichen Reichsteilungen kam so gut wie nie der Gesichtspunkt der natürlichen Nationalitätsgrenzen zur Geltung. Wie langsam sich ein deutliches Bewußtsein der gemeinsamen Nationalität in unsern Vorfahren entwickelte, tritt lehrreich hervor in der Geschichte des Namens „Deutsch“. Als adjektivische Form zu diot = Volk, in

ältester Form diutisk, besagt es „volksmäßig, volksverständlich" und bezeichnete somit den Unterschied der Sprache im Gegensatz zum Romanischen und Lateinischen. Aber in diesem Sinne galt es von den Germanen überhaupt: auch das Angelsächsische und das Langobardische wurde in die lingua theodisca einbezogen, und Walahfried Strabo rechnete ihr auch das Gotische zu. Das östliche Teilreich aber, welches 843 an König Ludwig fiel, hieß keineswegs das deutsche, sondern das ostfränkische oder das Ludwigsreich. Allmählich vollzog sich das Übergleiten der Bedeutung auf die Bezeichnung der Volkszugehörigkeit: in einer italischen Urkunde von 845 erscheinen im Gegensatz zu den bereits romanisierten Langobarden die transalpinen Stämme schon unter dem zusammenfassenden Namen der Teutisci, und eine altsächsische Glosse des 9. Jahrhunderts umschreibt Germania durch „deutsche Leute". Während in Italien, wo sich durch die Römerzüge zuerst die gemeinsame Bezeichnung Tedeschi für Angehörige der verschiedenen deutschen Stämme aufdrängte, der Sprachname zum ersten Male einen politischen Nebensinn empfing und auf König und Reich überging, blieb in Deutschland selbst das Stammesgefühl zu kräftig, als daß der Gesamtname zu ausschließlicher Geltung hätte gelangen können; erst die Kaiserchronik um die Mitte des 12. Jahrhunderts kennt den Gesamtbegriff Deutschland. Aber mit Ausnahme der Italiener nannten uns alle Völker keineswegs mit einem Gesamtnamen, sondern die Franzosen, Spanier und Engländer des früheren Mittelalters bezeichneten uns als Alamannen, die Skandinavier als Sachsen, der Südosten als Schwaben, der Orient als Franken, und in Deutschland selbst hatte der Frankenname eine Tendenz, sich zu einer Gesamtbezeichnung auszuweiten, als er von dem Namen „Deutsch" endgültig überholt wurde. Die erste patriotische

Verkündigung des von allem Stammesbewußtsein losgelösten Deutschtums, den Begriff des deutschen Vaterlandes mit geographischer Bestimmtheit umschreibend, ist Walthers köstlicher Preisgesang: von der Elbe bis zum Rhein und von da bis in der Ungarn Land, da wohnen die besten Männer und die schönsten Frauen, da herrscht die deutsche Zucht, Tugend und reine Minne, da liegt das Land, dem keines gleichkommt, in dem der Sänger sich innig ein langes Leben wünscht. Aber eine Nationalhymne, wie man es genannt hat, ist dies Gedicht keineswegs: was in ihm zum Ausdruck kommt, ist lediglich der Stolz auf das staufische Reich, das Hochgefühl seiner Ritterschaft, von der der Italiener Thomasin von Zirklaria rühmen durfte, daß sie die hehrste stets gewesen, von der wir in den Büchern lesen. Das Nationalgefühl der Stauferzeit war das Gefühl eines im Kaisertum begründeten Vorranges der Deutschen, ein Gefühl überschüssiger Kraft, in seinem Wirken ganz nach außen gewendet, mochte es mit den staufischen Königen den Schauplatz seiner Großtaten im Süden suchen oder im Osten in der unter dem Anteil aller Stände und aller Landschaften erfolgenden bewundernswerten Schöpfung eines neuen kolonialen Deutschlands sich ausleben.

Wenn dies extensiv wirkende Nationalgefühl den Ausbau des nationalen Staates noch gar nicht als Aufgabe begreifen konnte, so lag das einerseits an der Herrschaft der religiösen Vorstellungen, die dem Kaisertum als der Schirmvogtei der Kirche eine kosmopolitische Richtung aufdrängten, anderseits an dem unbekümmerten Nebeneinander territorialer und ständischer Sonderinteressen, die mit der königlichen Zentralgewalt entweder in beständigem Widerstreite lagen oder, ohne nach ihr zu fragen, ihre eigenen Wege suchten.

Die deutsche Geistlichkeit war in erster Linie ein Glied der allgemeinen Welthierarchie; was sie geistig und wirtschaftlich für Deutschland leistete, leistete sie im Dienste ihrer Kirche, und wenn die ottonische Verfassung die deutsche Kirche in ihr politisches System eingegliedert hatte, so war dieser Verfassungscharakter der deutschen Kirche seit dem Eintreten Heinrichs III. für die kirchliche Reform verloren gegangen, und ihr Schwerpunkt hatte sich nach außen geschoben. Trotz den Zugeständnissen, die das Kaisertum im Investiturstreit dem gregorianischen System schließlich abzwang, in welche Schwierigkeiten sah es sich fast jedesmal verstrickt, sobald es seine kirchlichen Regalien durchsetzen wollte! Otto IV. sah sich sogar genötigt, auf das Aufsichtsrecht über die geistlichen Wahlen ausdrücklich zu verzichten; und wie viele deutsche Bischöfe in der Folge treu zum Kaisertum stehen mochten, durch Privilegien, mit denen man sie ausstattete, durch die lehensrechtliche Auffassung auch des Kirchengutes, die dem König die private Verfügung darüber entzog, durch die päpstliche Politik und ihr gewaltiges Werkzeug, den Ordensklerus, wurde doch der kaiserliche Einfluß der Kirche gegenüber immer machtloser. Und wie die Geistlichkeit im allgemeinen nicht durch nationale Motive bestimmt war, so kannten auch die Gelehrten, die ja überwiegend aus dem geistlichen Stande hervorgingen, keine Landesgrenzen: ob sie in Deutschland, in Paris, in Bologna gebildet waren, sie waren die Apostel einer internationalen Bildung, die Jünger derselben Logik, Dialektik, Scholastik, desselben Rechtes, und ihr Latein verstand man allerorten. Auch der deutsche Fürsten- und Ritteradel fühlte sich als den Angehörigen einer internationalen Gesellschaft, das Gesetzbuch der ritterlichen Ehre und der höfischen Zucht galt allenthalben, und die geistlichen Ritterorden, als Pala-

dine des Christentums, kannten in ihrer Mitte keine nationalen Unterschiede; erst Luther wandte sich mit vollem Bewußtsein an den christlichen Adel deutscher Nation. Weiterhin entbehrte aber auch der bürgerliche Handelsstand aller nationalen Geschlossenheit, vielmehr strebte er in zwei völlig getrennten Wirtschaftsgebieten auseinander: der südliche blieb in beständiger Beziehung zum Mittelmeerbecken, der nördliche blickte über die nördlichen Meere, aber da alle schiffbaren Flüsse der norddeutschen Tiefebene auf dem von Nordwesten nach Südosten sich erstreckenden Mittelgebirgsgürtel entspringen, so war eine Verbindung zwischen jenen beiden Wirtschaftsgebieten bei der Unzulänglichkeit der Landwege nur durch die Rheinstraße herzustellen, und auch hier war der Verkehr stromauf beschwerlich. Jedes dieser beiden Handelsgebiete traf seine Maßnahmen selbständig, ohne nach Kaiser und Reich zu fragen, und die stolze Hansa, die auf eigene Hand Verträge schloß und Kriege führte, hat mit nationalen Gesichtspunkten nirgends gerechnet. Von solchen wußte auch der immer kräftiger aufstrebende Partikularismus nichts, der aus der Grundherrengewalt durch Vereinigung der verschiedenartigsten Rechtstitel in dieselbe Hand allmählich den Begriff der Landeshoheit entwickelt und so eine Reihe unabhängiger Territorialgewalten geschaffen hatte, welche, die alten Stammeseinheiten durch dynastische Herrschaftskomplexe ablösend, seit dem 12. Jahrhundert auch dem Kaisertum eine territoriale Politik, vor allem die Erwerbung einer Hausmacht, aufnötigten; und neben den monarchischen Territorien der Fürstentümer standen die republikanischen der Städte. Sie suchten sich nicht nur nach oben hin immer selbständiger zu machen und dem Königtum ein Hoheitsrecht nach dem andern zu entziehen, sie ersetzten auch nach unten die lehensrechtliche Verfassung

durch die ständische und eine geordnete Beamtenverwaltung, waren nach außen auf die Abrundung ihrer Machtgebiete beständig bedacht und trieben ihre Politik auf eigne Hand. Gegen Ausgang des Mittelalters zählte man etwa 40 Laienfürsten, einige 70 Pfaffenfürsten, dazu eine Menge großer und kleiner Reichsstädte, Grafen, Herren und landständische Herrschaften, eine weitgehende Zersplitterung! Und dem durch keine einheitliche Verfassung zu meisternden Partikularismus hatte sich seit dem Anbruche des geldwirtschaftlichen Zeitalters ein immer erbitterter sich gestaltender Klassenkampf gesellt: neben den Vertretern der alten bäuerlichen, auf Domanialwirtschaft ruhenden Kultur, dem Königtum, dem Episkopat und dem Laienadel, erhoben sich die ständischen Bildungen der städtischen Kultur, neben dem Grundbesitz das Kapital, neben der Landwirtschaft die Industrie, neben der Lehensverfassung die Kommunalverfassung, neben der aristokratischen Gesellschaftsform die demokratische, und in dem schroffen Gegenüber solcher unvereinbaren Interessen, von denen eine jede die Neigung hatte, die übrigen zu ihren Gunsten zu tyrannisieren, und die zum Teil sogar ihre Stützpunkte im Auslande suchten, blieb der alles Auseinanderstrebende übergreifende Nationalgedanke der unerfüllte Traum weniger Idealisten, welchem jedes greifbare Substrat gebrach. Endlich ist der Gegensatz der Sprache nicht zu vergessen, Hochdeutsch und Niederdeutsch, und der im eigentümlichen Gange der deutschen Kultur begründete Gegensatz der Stämme, besonders des sächsischen mit den oberdeutschen. Das Gefühl der Bildungs- und Sprachgemeinschaft hatte der Sachse vielleicht dem Dänen gegenüber noch mehr, als etwa dem Schwaben oder Alamannen gegenüber. Auch in der Literatur wurden zur Ausbildung einer einheitlichen Schriftsprache nur kleine Ansätze ge-

macht, die mit dem 14. Jahrhundert sogar gegen die Lokalsprachen wieder völlig verschwanden; auch hier schieden sich Standesklassen ab: geistliche, ritterliche, bürgerliche, gelehrte, spielmännische Dichtung. Und jede Spur eines ästhetischen Nationalbewußtseins ließ sie ebenfalls vermissen, denn die geistliche wie die ritterliche Dichtung, die in Stoffen und Formen fast durchaus von Frankreich abhängig war, trug diesen fremden Schmuck mit unverhohlenem Stolze.

Das alles waren hemmende Schranken, die der Ausbildung eines umfassenden politischen Nationalbewußtseins im Wege standen; und zu einer Zeit, da sich die fremden Nachbarstaaten zu festen nationalen Verbänden zusammenschlossen, blieb Deutschland mit seiner kaiserlichen Universalpolitik und seiner inneren Zersplitterung solchen Aufgaben fremd.

Im allgemeinen läßt sich sagen, daß mit dem Ausgange des 13. Jahrhunderts die mittelalterliche Universalidee, die in Dante noch einmal einen großartigen Darsteller fand, ihre zentrale Stellung zugunsten der kraftvoll aufstrebenden Nationalgeister überall einzubüßen begann: nicht mehr päpstliche und kaiserliche Macht waren fortan die eigentlichen Gegenpole, sondern der ideale Universalismus und der reale Nationalismus. Die Verwicklungen zwischen Papsttum und Kaisertum ergaben sich von jetzt ab viel weniger aus den beiderseitigen theoretischen Ansprüchen, als aus der Tatsache, daß der Papst als italienischer Landesfürst auftrat. Und daß er als solcher mit den deutschen Landesfürsten und den außerdeutschen Nationen gegen das Kaisertum sich verbünden konnte, zeigt eben, zu welcher Selbständigkeit die nationalen Konzentrationen überall erstarkt waren. In Literatur, Kunst, Wissenschaft und Gewerbe waren die einzelnen National-

charaktere zuerst zu deutlicheren Prägungen gelangt, in den Erfahrungen der gemeinsamen Kreuzzüge hatte man sie anschaulich sondern gelernt; sie strebten jetzt auch politisch, kirchlich und wirtschaftlich ihren Ausdruck zu gewinnen. Dem französischen Königtum gelang die Unterwerfung der partikularen Mächte und die Herstellung einer starken Zentralgewalt, die den achten Bonifaz demütigte, das Papsttum in Avignon zu einer Puppe der französischen Politik erniedrigte und schon die Hand nach der deutschen Kaiserkrone ausstreckte. Friedrich II. war bereits genötigt, England und Frankreich über seine italienische Politik beständig Rechenschaft zu geben; beide Länder machten ihre Landeskirchen rechtlich und finanziell von der Kurie völlig unabhängig. In Italien, das noch in der Stauferzeit wohl den Deutschenhaß, aber doch keine nationale Politik gekannt hatte, lehnte sich das nationale Empfinden bei dem Einzug des Luxemburgers Heinrich VII. leidenschaftlich auf, und in Florenz regte sich zuerst die Idee des Nationalstaates, wie sie später Macchiavell wieder aufnahm. In Spanien, wo das Nationalgefühl durch die Kämpfe gegen die Mauren die größten Impulse empfangen hatte, bildete sich nicht nur eine Teilnahme der Stände an der Gesetzgebung aus, sondern vor allem gelang es, die Landeskirche der kurialen Botmäßigkeit zu entziehen und der Krone völlig zu unterstellen. Im Osten machte das Slawentum beständige Fortschritte: in Böhmen gewannen die nationalen Elemente eine ungeheure Wucht durch ihre Verschmelzung mit der religiösen Reformbewegung, die auf die Gründung einer böhmischen Landeskirche hindrängte, das Deutschtum als den Träger einer feindlichen Kultur ausstieß und die Selbständigkeit Böhmens erstritt (Georg Podiebrad 1458—71); kraftvoll erhob sich die polnisch-

litauische Monarchie, Iwan der Große legte den Grund des russischen Zarenreiches. Ungarn, das unter Johann Hunyad um seine nationale Selbständigkeit gegen die Osmanen kämpfte, erlebte unter dessen Sohne Matthias Corvinus eine ruhmreiche Epoche politischen und zivilisatorischen Aufschwungs. Im Norden schob sich die dänische Macht nach Deutschland herein und hatten sich die drei skandinavischen Reiche 1397 in der Calmarer Union zusammengeschlossen.

Inmitten dieser nationalen Bildungen überwiegend antideutschen Charakters, die zum Teil die glänzendsten Ergebnisse der deutschen Kolonisation in Frage stellten, stand das deutsche Reich mit seiner morschen Verfassung, durchwuchert von eigenwüchsigen Entwicklungen, die immer unvereinbarer geworden waren und dem allgemeinen Zuge nach nationaler Konsolidierung einen zähen Widerstand entgegensetzten. Es ist wohl das verhängnisvollste Gebrechen des deutschen Königtums gewesen, daß es ihm nicht gelang, sich zu einer Finanzmacht zu entwickeln und so mit der Entwicklung der Nation Schritt zu halten. Während die städtische Kultur ein höheres wirtschaftliches Niveau erstieg, das des Handels und der Industrie, blieb das Königtum wirtschaftlich im agrarischen System stecken, um darin zu verarmen. Und wo es gleichwohl seine ganze Kraft einsetzte, seine zentrale Stellung zu behaupten, da begegnete es in dem deutschen Partikularismus und dem Papsttum, das dessen zentrifugale Neigungen geflissentlich unterstützte, unüberwindlichen Hemmungen. Von den kaiserlichen Universalansprüchen war vollends nur noch ein schattenhafter Begriff geblieben, dem die Epoche der großen Kirchenkonzilien, freilich vorübergehend, einen trügerischen Glanz der Wirklichkeit mitteilte. Das Ansehen des deutschen Namens war im Auslande im Sinken. Wie

tief gleichwohl das Kaisertum in seiner Verbindung mit der Kirche im Herzen des Volkes wurzelte, wie man, so arm an Macht es geworden war, es dennoch als den idealen, heiligen Hort des Rechts, des Gerichts und aller Besitzbefugnisse verehrte, das lehrt wohl am deutlichsten die Kaisersage, in die sich die Hoffnungen auf ein Wiedererstehen der alten Reichsherrlichkeit geflüchtet hatten; und so erklärt es sich von selbst, daß die Tendenzen der nationalen Konsolidierung in Deutschland sich zunächst auch im Rahmen der alten geheiligten Ordnungen zur Geltung zu bringen suchten: in der kirchlichen wie in der Reichsverfassung erhoben sie ihre Reformforderungen.

Die kirchlichen sollten auf den großen Konzilien ausgetragen werden. Sie galten zuerst einer Angelegenheit der abendländischen Welt: der Beseitigung des Schismas und Wiederherstellung des einigen Papsttums; sie sollten aber weiterhin die Beziehungen des Klerus zum Papste regeln, eine Reform der verweltlichten Kirche nicht nur an ihrem Haupte, sondern auch an ihren Gliedern vornehmen, und die Gesamtheit der Bischöfe erklärte sich zu diesem Zwecke als über dem Papste stehend, was einen entschiedenen Bruch mit dem gregorianischen Gedanken der Papstmonarchie bedeutete: nicht nur wurde die Kirche neben der Kurie als selbständige Instanz empfunden, bei ihr sollte auch das ursprüngliche Recht der Souveränität liegen; und innerhalb dieser universalkirchlichen Bewegung begann sich der landeskirchliche Gedanke Geltung zu schaffen. Eine wichtige Neuerung war es in diesem Sinne, daß auf dem Konstanzer Konzil zum ersten Male nicht nach Köpfen, sondern nach Nationen abgestimmt wurde. Im wesentlichen verlief denn auch diese vorwiegend auf finanzielle und disziplinarische Reformen gerichtete Bewegung in Kompromissen, die die einzelnen Nationen mit

dem Papste abschlossen. Deutschland wurde von allen am schlechtesten abgefunden in dem Wiener Konkordat von 1448, das alle konziliaren Errungenschaften wieder hinfällig machte und das finanzielle Erpressungssystem des Papsttums samt allen seinen Reservatrechten innerhalb der deutschen Kirche neu bestätigte.

Und wie sich die Forderungen der kirchlichen Reform auf diesem Wege im Sande verliefen, so auch die Versuche einer Reform der Reichsverfassung. Durch die volle Ausbildung des Lehensstaates unter den Staufern waren alle privatrechtlichen Gesichtspunkte aus dem Königtum ausgesondert worden: der König erschien fortan als der oberste Verwalter des Reichseigens, dem er nichts auf eigene Hand entfremden durfte. Man begann neben dem Königtum den Staat als solchen und als ein Besonderes zu empfinden; das wies auf die Notwendigkeit einer öffentlichen Vertretung der Nation neben dem König hin, die in der Fürstenversammlung eines regelmäßig funktionierenden Reichstages geschaffen wurde. Die Territorien wuchsen sich ja mehr und mehr zu wirklichen Staaten aus, der Kaiser selbst war in erster Linie Territorialfürst in seinen Erblanden, seine Finanz-, Kriegs- und Justizgewalt übte er fast nur noch durch die Vermittlung der Landesherren. Kein Wunder, daß wir die vorübergehenden Anläufe zu einer unmittelbaren Stärkung der kaiserlichen Zentralgewalt, namentlich durch die Einführung einer allgemeinen Reichssteuer, ergebnislos sich wiederholen sehen, dagegen ist das ganze 15. Jahrhundert erfüllt von ernsthaften Versuchen, die Reichsverfassung auf nationalen Grundlagen nach föderativ-aristokratischen Gesichtspunkten neu aufzubauen.

Unter dem erfrischenden Eindruck der reichbegabten Persönlichkeit Maximilians, den man wie den Erlöser aus

einer mehr als zwei Jahrhunderte währenden lähmenden Trübsal begrüßte, gewannen nun diese Versuche plötzlich einen unerwarteten Schwung. Seit dem Ausgange der Staufer war die europäische Hegemonie Deutschlands dahin: die innige Verbindung zwischen Königtum und Episkopat, in der sie vornehmlich gegründet war, war durch das Papsttum zerrissen, die finanziellen Hilfsquellen Italiens waren verloren, die Lebensbedingungen der Nation hatten sich durch das Emporblühen der städtischen Kultur völlig verschoben, das Reich war ein buntes Durcheinander monarchischer und republikanischer Verfassungen geworden; das Königtum, unfähig, die Gesamtinteressen der Nation in dem immer heftigeren Kampfe ständischer und territorialer Gegensätze noch wirksam zu vertreten, fühlte sich gleichsam nur noch als das Ehrenpräsidium einer fürstlichen Oligarchie, ging im wesentlichen in der Vermehrung seiner Hausmacht auf und verfolgte nicht sowohl nationale, als dynastische Interessen. Die Folge war nicht nur ein wildes Fortwuchern der ständischen Bildungen, der egoistischen Sondertriebe und der politischen Sittenlosigkeit, nicht nur der Verfall des deutschen Ansehens in Europa, sondern auch ein unrühmliches Zusammenbrechen aller Erfolge der deutschen Kolonisation im Osten, und im Westen hatte sich drohend eine neue Großmacht, die burgundische Monarchie, erhoben. Wehrlos sah das unselig zerteilte Reich diesem beängstigenden Wachstum seiner Grenzmächte zu, die Geißel der Hussitenkriege hatte man ohne die Fähigkeit, einen umfassenden Widerstand zu organisieren, wie ein Verhängnis über sich ergehen lassen, und die lange, tatenlose Regierung des unerbaulichen Phlegmatikers Friedrich III. hatte alles geleistet, um die schwüle, lähmende Stimmung einer allgemeinen Armut des Vertrauens, einer aller großen An-

triebe entbehrenden Schlaffheit zu erzeugen, und dadurch einen förmlichen Hunger nach bedeutenden Ereignissen, bewundernswerten Charakteren und einem dramatisch bewegten öffentlichen Leben erweckt. Das alles kam Maximilian entgegen, trug ihn empor, erleichterte seine Erfolge, begründete seine Popularität und bestimmte die wagelustige, frisch zugreifende und durch überraschende Wendungen blendende, wenn auch der Konsequenz entbehrende Art seines öffentlichen Auftretens. Das Glück war ihm hold. Im Januar 1477 war Karl der Kühne, der gefürchtete burgundische Abenteurer, den schweizer Eidgenossen erlegen, Maximilian schuf sich durch die Vermählung mit dessen Tochter Maria eine allerdings angefochtene Machtstellung im Westen, im Osten zog er 1490 nach dem Tode des Matthias Corvinus festlich in Wien ein und gewann auch hier die habsburgische Stellung zurück; kurz zuvor hatte ihm sein Vetter Sigismund von Tirol die Regierung seines Landes abgetreten. Es war ein unverhoffter Glückswechsel: Deutschland erlangte an seiner Peripherie eine neue, sichere Position, die deutsche Ritterschaft fand in der Erwerbung Burgunds und in dem populären Kriege gegen Frankreich willkommene kriegerische Betätigung, an dem schwäbischen Bunde zur Aufrechterhaltung des Landfriedens erhielt das Königtum seine wertvollste Stütze, und alle überschüssigen Kräfte kamen in der epochemachenden Organisation des deutschen Söldnerwesens, in dem genossenschaftlichen Berufsstande der „frommen" Landsknechte zur zweckvollsten Verwertung. Eine warm emporflutende patriotische Erregung war das Ergebnis solcher befreienden Vorgänge: Maximilian hatte die Stellung seines Hauses neu befestigt, er stand an der Spitze der schwäbischen Kernmacht des Reiches, er organisierte die brach liegenden Kräfte der Nation, er war der vielseitigste, gebildetste

und tatkräftigste Herrscher seit Jahrhunderten; man hatte das Zutrauen, er werde auch die größte Aufgabe der inneren Politik seit den Staufertagen endlich lösen: den Neubau der trostlos verfallenen Reichsverfassung in Angriff nehmen.

Die Seele dieser reformatorischen Bewegungen war seit 1485 der Kurfürst Berthold von Mainz. Sein Programm lautete: ständische Konstituierung des Reichs, d. h. eine öffentliche Vertretung der Nation durch Kaiser, Kurfürsten, Fürsten und Städte, Aufrichtung des ewigen Landfriedens, mit dem alle faustrechtliche Selbsthilfe aufhören sollte, Einführung einer allgemeinen Reichssteuer, die, nach der Kopfzahl erhoben, die alte lehensrechtliche Kriegsverfassung auf ein neues System zu gründen suchte, Einsetzung einer höchsten juristischen Zentralbehörde, des Reichskammergerichts, dessen Beisitzer die Stände zu ernennen hätten, und vor allem Errichtung eines aus ständischen Mitgliedern zusammengesetzten Reichsausschusses, der die wichtigsten Regierungsgeschäfte zu führen, seine Beschlüsse dem Kaiser und den Kurfürsten lediglich zur Begutachtung vorzulegen und somit unter Einschränkung der kaiserlichen Gewalt das beste der Nation im Auge zu behalten hätte.

Auf kirchlichem Gebiete setzte Berthold durch seine Opposition gegen die römischen Eingriffe in die deutsche Kirche und durch seine von Ulrich von Hutten bezeugte Forderung eines deutschen Nationalkonzils jene lange Reihe der deutschen Beschwerden gegen den römischen Stuhl fort, die seit dem Beginn des Investiturstreites in Chroniken, Flugschriften, Briefen und offiziellen Aktenstücken unermüdlich vorgetragen wurden. Sie waren kirchenpolitischer Natur, sofern sie alle politischen Eingriffe des Papsttums, denen sie die Zerrüttung der staatlichen Ordnung zur Last

legten, zurückwiesen, die päpstlichen Privilegien, durch die der niedere Ordensklerus der staatlichen Kontrolle völlig entzogen war, befehdeten, die Unabhängigkeit der Bischofswahlen und der geistlichen Stellenbesetzung von Rom durchzusetzen strebten und den wachsenden Ansprüchen des geistlichen Gerichts sowie des Papsttums als der höchsten rechtlichen Berufungsinstanz zu wehren suchten. Sie waren wirtschaftlicher Natur, sofern sie die mit dem Rechte der Stellenbesetzung vornehmlich verknüpfte Finanzwirtschaft der Päpste als eine simonistische brandmarkten und ihrer ausbeutenden Habgier die finanzielle Erschöpfung Deutschlands Schuld gaben. Die Palliengelder der Erzbischöfe, die Konfirmationsgelder der Bischöfe, die Annaten der niedern Kleriker flossen nach Rom, nicht minder einträglich war der Kleinverkauf der geistlichen Gnaden, der unzähligen Fakultäten, Privilegien, Lizenzen, Dispense, Kommutationen, Remissionen, Absolutionen und Indulgenzen; gab es doch zum Handgebrauch der Kurialen förmliche Taxenbücher, in denen alle möglichen Sünden mit den entsprechenden Bußpreisen verzeichnet standen: die römische Kurie glich einer internationalen Börse, und die Deutschen hatten die weitaus meisten Kosten des päpstlichen Hofhalts zu tragen: welche Mengen deutschen Geldes gingen dem eigenen Lande dadurch verloren! Aus einer solchen Empfindung heraus war schon Walthers bittres Epigramm geboren, in dem er den Papst höhnisch frohlocken läßt: „ihr deutsches Silber fährt in meinen welschen Schrein; ihr Pfaffen, esset Hühner und trinket Wein und laßt die deutschen Narren fasten"! — Das Papsttum hatte es in der Tat besser als das deutsche Königtum verstanden, aus dem wirtschaftlichen Fortschritt, der durch die Städte sich vollzog, Nutzen zu ziehen, und indem es mit dem Geiste dieser neuen Kultur, in der Italien voranging,

rasch Fühlung gewann, schwang es sich zu einem Handelsgeschäft und zur größten Finanzmacht Europas auf. Das war aber die große Lüge seines Daseins, die das religiöse wie das nationale Empfinden empörte: in der Theorie verdammte die Kirche den Handelsgeist und die materiell gerichteten Zwecke, in der Praxis wußte sie ihnen die möglichen Vorteile abzugewinnen; in der Theorie erhob das Papsttum nach wie vor universale Ansprüche, in der Praxis nahm es die Formen eines italienischen Fürstentums an, um sich erst mit Frankreich, dann auch mit dem Slawentum gegen Deutschland zu verbinden. Und einer solchen antinationalen Macht flossen deutsche Gelder zu?

Immer nachdrücklicher waren solche Stimmen laut geworden, in die Arbeiten der großen Reformkonzilien, in die Synoden und Reichstage hatten sie hineingeklungen und hatten sich gewaltsam Luft gemacht, seitdem 1450 in Rom der große Jubiläumsablaß ausgeschrieben und von dem Kardinallegaten Nikolaus von Cues auch diesseits der Alpen verkündigt worden war, eine allgemeine Wallfahrtsbewegung entfesselnd und die päpstlichen Kassen mit riesigen Geldsummen füllend. „Es gibt nichts," sagte einmal der spätere Papst Enea Silvio, „was die römische Kurie ohne Geld verliehe; selbst die Handauflegungen und die Geschenke des heiligen Geistes werden verkauft, und Verzeihung der Sünden wird nur gegen klingende Münze gewährt." Und am 31. August 1457 schrieb Martin Mayr an denselben Enea Silvio: „Tausend Schliche, wie der römische Stuhl uns wie Barbaren das Geld auf eine feine Art aus dem Beutel ziehen kann, werden ersonnen. Unsere ehemals so berühmte Nation, die mit ihrer Tapferkeit, ihrem Blute das römische Reich zusammengekauft hat und die Herrscherin und Königin der Welt war, ist jetzt in Armut gestürzt, Sklavin und zins-

bar geworden, liegt nun im Staube da und betrauert schon viele Jahre ihr unglückliches Schicksal, ihre Armut." Zum Jahre 1465 konnte die Kölhoffsche Chronik bemerken, es gingen alljährlich so große Summen nach Rom, daß man sich wundern müsse, wenn es in Deutschland noch bares Geld gebe; und selbst Friedrich III. ließ auf dem Frankfurter Reichstag von 1486 den Fürsten eröffnen, daß Roms Undank und Verachtung wider die gehorsame und opferwillige deutsche Nation fernerhin nicht mehr zu ertragen und darum dem Papste fortan keine Obedienz mehr zu erzeigen sei. In den zahlreichen Beschwerdeschriften über römische Bedrückung war so die Berufung auf die „teutsche Nation", ihre besonderen Bedürfnisse und Forderungen immer häufiger, immer schärfer war der Ton geworden, und der päpstliche Versuch einer Erneuerung der Kreuzzugsbewegung durch Ausschreibung einer Türkensteuer wurde als ein bloßes Scheingefecht der unersättlichen Habgier verhöhnt.

Als Maximilian sich vorübergehend an die Spitze dieser Opposition schwang und durch Jakob Wimpheling 1510 die Gravamina der deutschen Nation zusammenstellen ließ, erreichte diese antikuriale Strömung einen ersten Höhepunkt: wieder tauchte der alte Gedanke auf, dem schon Reinald von Dassel nachgegangen war, der deutschen Kirche einen eignen, in Deutschland geborenen Primas einzusetzen. Und ein leidenschaftliches Flugblatt, welches 1518 den Augsburger Reichstag aufrief, der Kurie den geforderten Tribut zu verweigern, spielte seinen höchsten Trumpf schließlich mit den Worten aus: „Gedenket der deutschen Freiheit!" Welche Wucht dem nationalen Pathos schon innewohnte, ist am lehrreichsten an Maximilian selbst zu beobachten: obwohl seine Politik durchaus eine universale war, nirgends von nationaldeutschen Tendenzen,

sondern von denen der habsburgischen Weltherrschaft bestimmt, verstand er doch diesen Zielen die vorhandene nationale Strömung dienstbar zu machen, sich patriotische Begeisterung zu wecken und in dem Faltenwurf eines beredten Nationalstolzes glänzend Pose zu stehen. Nur war es ihm durch seine politische Machtstellung geradezu verboten, sich mit der treibenden Kraft des deutschen Nationalgefühles schlechthin zu identifizieren.

Die ernsthaften Versuche einer Neubegründung der Reichsverfassung verloren nicht nur durch Bertholds Tod 1504 ihre sichere Leitung, sie scheiterten nicht nur an der Ungefügigkeit der ständischen und territorialen Sonderinteressen, sondern vor allem an Maximilian selbst, der, nur widerwillig diesen ständischen, auf Einschränkung der königlichen Zentralgewalt gerichteten Reformen eine Zeitlang nachgebend, im Grunde ausschließlich das Interesse seiner Dynastie im Auge hatte. Das Reichskammergericht wurde allerdings geschaffen, aber im übrigen trat auf dem Augsburger Reichstage von 1518 mit völliger Klarheit zutage, daß die so verheißungsvoll begonnene Reformbewegung ausgespielt hatte: was allen andern Staaten gelungen war, die nationale Konsolidierung, für Deutschland blieb es ein unerreichtes Ziel; das politische Leben pulsierte nur noch in den territorialen Bildungen, aber den Körper der Nation durchdrang es nicht mehr. Das deutsche Nationalgefühl war einer positiven Schöpfung noch nicht fähig; schon hatte es sich aus der politischen Sphäre in die der Wissenschaft und der Dichtung geflüchtet, und alsbald sollte es auch auf dem religiösen Gebiete mit elementarer Wucht hervorbrechen. Aber eine negative Kraft von steigender Mächtigkeit wohnte ihm seit Jahrhunderten inne: der Haß gegen Rom. An diesem Haß gegen Rom ist das deutsche Nationalgefühl des aus-

gehenden Mittelalters groß geworden, wie das des 18. und des 19. Jahrhunderts an dem Hasse Frankreichs. Wenn auch die Eifersucht Frankreichs auf die deutsche Machtstellung sich gehässig äußern konnte und den Deutschen gern die Kaiserkrone entrissen hätte, in die Massen des Volkes drangen diese Rivalitätsgegensätze noch nicht tiefer ein; erst die gemeinsame Not treibt ja das schlummernde Nationalgefühl in den Massen empor und lehrt den Feind erkennen, und diese gemeinsame Not hieß damals Rom. Walther von der Vogelweide hatte den welschen Papst geschmäht als einen neuen Judas, als den Wolf unter den Schafen, als den Förderer des Unglaubens, der die lasterhaften Geistlichen am Seile des Teufels führe, um die ganze Christenheit dem Teufel preiszugeben; seine weltliche Macht sei ein Gift, das auf die Kirche fiel, er sei der Feind des Kaisertums, er plündere die Deutschen aus und schüre beständig unter ihnen den unseligen Bürgerkrieg. Solche leidenschaftlichen Invektiven weckten mannigfachen Widerhall, aber noch erklangen sie nur aus den Lagern der Aristokratie, wie die ganze kirchliche Reformbewegung in Deutschland zunächst aristokratischen Charakter trug, denn gerade die Inhaber der höchsten geistlichen Stellen empfanden die kurialen Finanzerpressungen und die politisch wie sozial auflösenden und zersetzenden Einwirkungen des Papismus am drückendsten, während die revolutionäre Erhebung der untern Stände in Deutschland später, als in den übrigen Ländern, eintrat, weil die Spannung und das Gleichgewicht der weltlichen und der geistlichen Aristokratie, in denen die Eigentümlichkeit der älteren deutschen Entwicklung gegründet lag, den arbeitenden Klassen länger, als anderwärts, zugute gekommen war und sie vor sozialer Bedrückung länger geschützt hatte. Aber mit der großen Reaktion der Laienkultur gegen die

Kirche, wie sie das nächste Kapitel zur Darstellung bringen wird, mit dem Verfall des alten Verfassungstypus im 13. Jahrhundert und dem Emporwuchern der neuen politischen Bildungen stieg die Erbitterung der Aristokratie gegen die römische Tyrannis mehr und mehr auch in das der politischen Mündigkeit langsam zureifende Volk hinab, verschwisterte sich dort, wie eine spätere Betrachtung uns lehren wird, mit religiösen und sozialpolitischen Umsturzideen mannigfaltigster Herkunft, mit dem unheimlichen Geiste visionärer und astrologischer Weissagungen, mit den uralten Vorstellungen vom Untergange des römischen Reichs und dem Kommen des Antichrists und setzte die Massen bald immer leidenschaftlicher in Bewegung. Auch in diesen unklaren Gedankenreihen ist ein mitwirkendes nationales Moment unschwer zu erkennen, denn von Deutschland erwartete man die Wiederherstellung der Kirche, von dem mystischen Kaiser Friedrich, dem großen Pfaffenfeinde, die Züchtigung Roms und seiner sündigen Priester, und die Hoffnung auf eine künftige deutsche Nationalkirche sprach sich aus in der Prophezeiung eines deutschen Patriarchen, der sich in Mainz erheben werde. Von dem Bischof Berthold von Chiemsee, der 1519 ein Buch über die „Last der Kirche" schrieb, urteilt Döllinger treffend: „Er zweifelt nicht an der Ausrottung des päpstlichen Stuhles, der aber eine Wiederherstellung und Verklärung folgen werde, und man sieht deutlich bei ihm, wie mächtig damals in Deutschland das Bewußtsein war, daß der italienische Nationalgeist, wie er sich nach seinen schlimmen Seiten in der päpstlichen Kurie verkörpert hatte, an dem Wohle Deutschlands, dem politischen, wie dem sittlichen und religiösen, schwer gefrevelt habe." Gegen das Ende des 15. Jahrhunderts prophezeite Johannes Lichtenberger eine große Zwietracht „zwischen dem deutschen

Kaiser, der sich auf seine Macht wird verlassen und sich unterstehen, einen Papst zu setzen und zu bestätigen, und zwischen den Römern und Walen (Welschen), die dem großen Adler zu widerstehen gedenken", aber der werde sie mit Heereskraft überwältigen, und dann werde ein heiliger Mann kommen, durch den werde Gott große Wunder tun, und der werde „befehlen, daß man das Evangelium predige". Eine dem Heinrich von Langenstein zugeschriebene Prophezeiung verhieß eine Reformation der römischen Kirche durch die Deutschen, die Franken und ihren Kaiser. Eine andere Weissagung bezeichnete das Jahr 1520 als den Anfang eines allgemeinen Aufruhrs: da werde einer aufstehen und Schriften ausgehen lassen, deutsch und lateinisch, wider den Papst und seine Kardinäle und die unwürdige Priesterschaft; von dem Jahre 1524 aber erwartete man angstvoll den Umsturz aller bestehenden Ordnungen.

Solche massenhaft umlaufende Weissagungen muß man sich gegenwärtig halten, um beurteilen zu können, auf welchem unheimlich gefährlichen Boden Luther aufzutreten hatte, um die ganze Gewitterschwüle zu empfinden, die in den aufgeregten Köpfen arbeitete und alles auf einen gewaltsamen Ausbruch spannte, um den jauchzenden Enthusiasmus richtig zu verstehen, der den religiösen Reformator als den lange ersehnten Volksbefreier und sozialen Revolutionär in dem verführerischen Lichte jener aufreizenden Prophezeiungen ansah. Der nationale Gegensatz von Deutsch und Welsch, der Haß auf Rom, auch von den Humanisten feurig ergriffen und mächtig angefacht, war in dieser allgemeinen Gärung nur eine einzelne treibende Macht neben vielen andern, die wir noch kennen lernen werden; sie wirkte auch in Luther nicht von Anbeginn, sondern brach erst spät, wenngleich ge-

waltig hervor. Als gespannte Energie war sie längst vorhanden; indem Luther sich mit ihr identifizierte, gewann sie ungeheuren Schwung. Nachdem sie auf dem politischen Gebiete der Reichsreform ihre Kraft fruchtlos erschöpft hatte, warf sie sich, durch die idealen Rechtstitel, welche Luther — freilich von völlig abweichenden Gedankenreihen her — hinzubrachte, neu erstarkt, ganz und gar auf das kirchliche Gebiet, um eine von Rom unabhängige Nationalkirche aufzurichten. Sie machte den Versuch, auch den Kaiser auf ihre Seite zu reißen, denn das tiefste Sehnen der politisch noch unreifen Nation hing ja immer noch am Kaisertum, und erst als dieser allzu vertrauensselige Versuch gescheitert war, wandte sie sich trauernd weg von dem allzu lang gehegten Traumbild der Kaiserherrlichkeit und jenen zukunftsfrohen Wirklichkeiten zu, die als die reifen Ergebnisse einer langen territorialen und lokalen Konzentration, einer nicht mehr extensiv, sondern intensiv gerichteten, nicht mehr universalistisch, sondern individuell und national bestimmten Entwicklung dastanden: Städten und Fürstentümern. Was sie auf diesem Wege erreichte, sah freilich Luthers ursprünglichen Intentionen nicht mehr ähnlich, aber es war in der eigentümlichen Logik der Zustände und Tendenzen, innerhalb deren Luthers Auftreten stattfand, jedenfalls klar genug begründet.

Indem die Städte und vor allem die Fürstentümer sich jener Verbindung des Nationalgedankens mit der religiösen Reform bemächtigten und sie gegen den habsburgischen Universalismus ins Feuer führten, gewannen sie den Boden, aus dem sie in der Folge ihre idealen Kräfte und eine höhere, weil wirklich nationale Rechtfertigung ihrer politisch isolierten, aber doch einer umfassenden Gemeinschaft geistiger Art einmütig zustrebenden Sonderexistenzen schöpften; den Boden, auf dem alle Gegen-

sätze der früheren Zeit allmählich zurücktreten sollten hinter dem einen großen Kulturgegensatz des Katholizismus und des Protestantismus, wie er aus den Katastrophen der folgenden Jahrhunderte überall hervorschlägt. Daraus ergibt sich aber ein sehr wichtiger Aufschluß.

Der nationale Gedanke, der in dem Reiche mit seinem doktrinären Universalismus kein taugliches Substrat mehr besaß, kapselte sich gleichsam in den Territorien ein, in der Stille die Zeit abwartend, die ihn wieder hervorlocken würde, die getrennten Glieder des Nationalkörpers zu einem von gemeinsamem Leben durchströmten Organismus zu vereinigen. Diese Zeit war aber noch unendlich fern: noch hatte der nationale Gedanke keine Zeugungsreife, vielmehr nur den Wert einer idealen Hilfsgröße, welche einer ungleich gewaltigeren geschichtlichen Macht lediglich zum Durchbruche half. Und der Schauplatz dieser geschichtlichen Macht war national nicht beschränkt, wenn sich auch die Nationalgeister überall in ihren Dienst stellten; sie war vielmehr ebenso universal gerichtet, wie die Kirche, gegen welche sie sich wandte, und wenn sie in Deutschland am tiefsten und gewaltigsten einsetzte und zum offenen Bruch mit der Kirche führte, so tat sie das, wiewohl vom Nationalgedanken auf das wirksamste unterstützt, doch nicht im Dienste der Nation, sondern der christlichen Welt, die in allen ihren Teilen ungefähr gleichmäßig darauf vorbereitet war und, ohne im allgemeinen die entscheidende Wendung der deutschen Kirche mit zu vollziehen, dennoch an den geistigen Früchten dieser deutschen Mittlerarbeit ihren vollen, dankbaren Anteil nahm. Damit erwächst uns aber die wichtigste Aufgabe, die unsere Untersuchung fordert.

Der durch die Erfahrungen einer tausendjährigen Geschichte langsam, aber stetig vorbereitete Prozeß der Kirchenspaltung ist nicht allein nach den in der einzelnen

Persönlichkeit, die sie schließlich herbeiführte, gegebenen Bedingungen zu beurteilen, sondern seinem innersten Wesen nach zu würdigen als die erste praktische Formulierung eines mit vollbewußter Klarheit erkannten großen Kulturgegensatzes: als die erste zweckbewußte Abrechnung einer von dem stolzen Gefühl ihrer eigenen Kräfte, ihres eigenen Rechts, ihres selbständigen Wertes und der lediglich sich selbst verpflichteten Eigentümlichkeit ihrer natürlichen Lebensbedingungen innig durchdrungenen Bildung von laienhaftem Typus mit der aus den Voraussetzungen eines fremden Lebens und gegenüber den Tatsachen der eigenen Wirklichkeit als immer unzulänglicher und verderblicher erkannten geistigen Erbschaft der römischen Kultur, wie sie durch die römische Kirche der mittelalterlichen Welt übermittelt worden war. An der Anbahnung dieses großen Prozesses ist die romanische Welt früher und mit ungleich geschulteren Kräften beteiligt gewesen, als die germanische; aber der Held, der ihn zum Abschluß brachte, war ein Deutscher.

Um uns die Eigenart dieser Vorgänge begreiflich zu machen, haben wir die Lage der europäischen Gesellschaft am Ausgange des Mittelalters ins Auge zu fassen und ihr Verhältnis zur kirchlichen Kultur, insbesondere aber die Stellung Deutschlands innerhalb dieses Verhältnisses, nach ihren geschichtlichen Voraussetzungen zu prüfen. Die Zersetzung dieser kirchlichen Kultur durch die immer energischer zum Selbstbewußtsein erwachende Laienkultur läßt sich am deutlichsten nachweisen auf den drei Gebieten des gesellschaftlichen, des wissenschaftlichen und des religiösen Lebens: ihre gesonderte Betrachtung, wird uns schließlich in eine gemeinsame Spitze auslaufen und auf die Formulierung der Zeitprobleme hinführen, an denen Luthers geschichtliche Leistung allein gemessen werden darf.



Zweites Kapitel

Der Sieg der Laienkultur

> Naeme ich die wal, daz ich ein guot mensche waere und des himelriches sicher waere, so waere mir dise zit hie uf ertriche lieber ze leben danne ze himelriche.
>
> Berhtolt von Regensburg.

> Auch die Industrie ist eine Tochter Gottes. Dante.

Daß die Herrschaft der Kirche und ihrer Bildung auf allen Gebieten des Lebens so erfolgreich vordrang, lag nicht nur an den ideellen Mächten, die sie in sich trug, sondern auch an der eigentümlichen Gliederung des gesellschaftlichen Organismus, in dem sie sich nach allen Seiten auszuwirken strebte. Karl der Große hatte das Staatswesen auf die Dienstidee begründet: er regierte durch königliche Beamte, durch die die persönliche Macht des Herrschers überall hin fühlbar wurde. Weil aber in den Ämtern sich die Tendenz der Erblichkeit geltend machte, und die Beamten mit ihren Amtslehen sich zu grundherrlichen Vasallen entwickelten, ausgestattet mit all den dinglichen Eigenrechten, die an Grund und Boden hafteten, so bedeutete das eine Schwächung der königlichen Gewalt, die nun nicht mehr kraft ihrer monarchischen

Verwaltungshoheit regierte, sondern auf Grund des geleisteten Treueids den Gehorsam der Vasallen forderte. Indem die Kirche sich ihrerseits zu einem System von Rechtsordnungen ausgebildet und als die höchste irdische Instanz zwischen Gott und Menschheit befestigt hatte, war ihr auch alle weltliche Gewalt im Prinzip zugefallen, denn das einzige Band, welches den Staat durch alle Dienstverhältnisse hindurch zusammenhielt, den vassallitischen Treueid, konnte sie kraft ihrer Binde- und Lösegewalt zu jeder Zeit für ungültig erklären. Die zentralherrschaftliche Idee des Romanismus hatte sich somit hinausgeschwungen über die ursprüngliche germanische Idee des genossenschaftlichen Staats, was ihr um so eher gelingen konnte, als sie an den aus den Grundherrschaften erwachsenen Partikularmächten immer wirksamere Stützen gegenüber einem Kaisertum gewann, das ihr nicht durch ein entgegengesetztes Prinzip das Gleichgewicht zu halten vermochte, denn das Kaisertum war ebenso internationalen Charakters wie die Kirche und war dieser formell zur Schutzherrschaft verpflichtet. Der Glanz, der auf der deutschen Kaisergeschichte ruht, strahlt lediglich von einer Reihe genialer Persönlichkeiten aus, die die unerbittliche Logik dieser Zustände in der Praxis wohl zeitweilig energisch durchbrechen, aber im Prinzip niemals beseitigen konnten. Weil alle öffentliche Gewalt nach der herrschenden Ansicht von Gott kam, durch die Kirche auf den Kaiser, von diesem auf die Fürsten und Vasallen übertragen wurde, so war innerhalb des Lehensstaates keine dauernde Möglichkeit gegeben, mit dem hierarchischen System zu brechen, denn wo immer ein Glied dieses lehensrechtlichen Organismus der kirchlichen Oberleitung unbequem werden mochte, fand sie an den andern ihren Rückhalt. Auch der nationale Gedanke, der doch eine

entschiedene Abwendung von der internationalen Theokratie enthielt, konnte es innerhalb des Lehensstaates zu keinerlei greiflicher Ausprägung bringen und blieb deshalb vorwiegend noch in der Form des nationalen Pathos bestehen.

Die Kultur, aus der die neuen Lebensideale geboren werden sollten, ist außerhalb des Lehensstaates, gleichsam auf neutralem Boden erwachsen. Sie wußte nichts von Theologie und Metaphysik, sie war nicht gebunden durch geschichtliche Voraussetzungen oder ehrwürdige Traditionen, sie fragte wenig nach dem Heil der Seele oder geistigen Gütern, aber rührig und regsam, in naiver, unbekümmerter Selbstsucht gedieh sie kräftig empor, mit breiten Ellenbogen gleichsam brach sie sich Bahn, überall pflanzte sie ihre flatternden Fahnen auf, immer dichter wogten die Scharen, die ihr hoffnungsvoll zuströmten, bis aus allen diesen flutenden Bewegungen eine Summe neuer Zustände hervorgegangen war, die von der alten Gesellschaft, ihrer Bildung, ihren Idealen, ihren Stimmungen, bereits eine tiefe Kluft trennte. Dieser außerordentliche Fortschritt hat sich vor allem in den Städten vollzogen, und jene langsame Revolution, die das Angesicht der gesamten Gesellschaft verändern sollte, war eine volkswirtschaftliche: der Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft.

Bis in das 11. Jahrhundert hinein hatte alle Deutschen, Geistliche und Laien, eine gemeinsame Form wirtschaftlichen Daseins umfaßt: die agrarische. Was die einzelnen untereinander schied, war das Stammesbewußtsein und Stammesrecht und die agrarische Schichtung der Stände, die sich nach der Geburt und dem Maße der persönlichen Abhängigkeit bestimmte. Auf die demokratische Agrarperiode der Markgenossenschaften war die aristo-

kratische der großen grundherrschaftlichen Organisationen gefolgt, in der sich die Ausbildung des Feudalismus vollzog. Das Land zerfiel in eine Menge getrennter Wirtschaftsbezirke, deren jeder im wesentlichen durch die eigene Produktion den eigenen Bedarf deckte; die Industrie beschränkte sich auf den Kreis der einzelnen Grundstücke, der Handel auf den Absatz der gewonnenen Überschüsse, beide waren noch abhängig von der Bewirtschaftung des Bodens.

In dem Zeitalter der Kreuzzüge wurde dies wirtschaftliche System allmählich durchbrochen.

Die Kreuzzüge bedeuteten eine ungeheure Erweiterung nicht nur des geographischen, des geistigen und des wirtschaftlichen Horizontes, sie bedeuteten infolgedessen auch ein Zurückschnellen des aufs Höchste angespannten asketischen Gedankens in die volle Weltlichkeit; sie gaben den entscheidenden Anstoß zu dem siegreichen Emporwachsen einer durchaus materiell gerichteten Kultur, die eine Zeitlang sogar die religiös-idealen Interessen völlig zu verschlingen schien. Im Zeichen der Askese war die großartige Bewegung ins Leben getreten, aber dieser Charakter blieb ihr nicht erhalten, und unter dem Schilde der asketischen Verdienstlichkeit versteckten sich eine Menge egoistischer Motive: weltliche Machtinteressen, nationale Eifersucht, persönlicher Ehrgeiz, Abenteuerei und verwegenes Trachten nach Schätzen und Kronen, Ruhm und irdischem Gewinn. Der alte Wandertrieb wachte wieder auf, er hatte sich schon vor den Kreuzzügen in zahlreichen Pilgerfahrten bewährt: der Orient war ja nicht nur der geheiligte Boden, er erschien einer Phantasie, die sich an fabelhaften Reiseberichten, phantastischen Märchen und abenteuerlichen Spielmannsdichtungen erhitzt hatte, auch als das Land wundersam begabter Völker, Tiere, Pflanzen

und Steine, geheimnisvoller magischer Kräfte und unerschöpflichen Reichtums. Der abenteuernde Drang, für den „Erfahren“ gleichbedeutend mit „Erreisen“ war, lockte vor allem auch die Besitzlosen auf die Fahrt ins heilige Land, ja Landstreicher, Verbrecher, Leute, die nichts zu verlieren hatten, nahmen in Masse das Kreuz, das ihnen die Straflosigkeit sicherte und die Aussicht auf reiche Beute eröffnete. Die furchtbaren Mißerfolge der Bewegung, die so unzählige fruchtlose Opfer forderte, hätten der Begeisterung ohne Zweifel starken Eintrag getan, wenn nicht dieser Stachel egoistischer Hoffnungen beständig wirksam geblieben wäre. Im „Reinfried von Braunschweig“ werden einmal die Beweggründe geprüft, die die Ritter ins heilige Land zu führen pflegen: der eine geht aus Abenteuerlust, der andere um zu tjostieren, der dritte, weil er die Welt sehen will, der vierte seiner Geliebten zu Ehren, der fünfte, um Gott zu dienen, der sechste, um des Herren willen zu leiden, der siebente, um seiner Armseligkeit daheim zu entgehen und Geld und Gut zu erwerben, der achte zum Zeitvertreib, der neunte aus Ehrgeiz. Die Triebfeder weltlicher Neigungen war also weitaus die wirksamere.

Überwältigt von einer Fülle neuer Erfahrungen, von den Eindrücken einer fremdartigen Welt mit einer eigentümlich imposanten und doch nicht christlichen Kultur, ganz hingenommen von forschender Neugier, Lerneifer, Unternehmungslust und Erwerbsbegier, von dem Drange fördernden Austausches geistiger und wirtschaftlicher Güter, fühlte man sich auf die rein menschliche Höhe einer weltumspannenden westöstlichen Bildung ahnungsvoll emporgehoben, der Schauplatz irdischen Wirkens schien sich auszudehnen ins Unermessene, und wie eingeschränkt nahm sich jetzt für diesen neugewonnenen Weltblick die katholische

Kirche aus, die man doch als den christlichen Gottesstaat auf Erden verehren gelernt! Mußte man denn nicht zweifeln an ihrer göttlichen Sendung und an ihrer alleinseligmachenden Kraft? nicht um so mehr, als doch der zürnende Gott ganz offenbar auf Seite der Ungläubigen stand, die die Kirche verdammte? Wie sollte man diese furchtbaren Gerichte Gottes verstehen? — Von hier aus begreift man die Bitterkeit der Verzweiflung, welche etwa einem provenzalischen Ritter jene leidenschaftlichen Verse eingab: „Schmerz und Zorn erfüllen meine Seele und töten mich fast! Wir erliegen unter der Last dieses Kreuzes, das wir genommen zur Ehre dessen, der daran geheftet ward. Es gibt kein Kreuz, es gibt keinen Glauben, der etwas ausrichten könnte gegen diese verdammten Türken! Vielmehr kann es jedermann sehen, daß Gott selbst sie beschützt zu unserm Unheil.“ — War das nur eine Strafe für die Entartung des Papsttums? aber auch das staufische Kaisertum war ja zusammengebrochen! War das Christentum denn überhaupt zur Weltherrschaft berufen? besaß es wirklich allein den echten Glauben, die einzige Wahrheit? — Ganz neue Stimmungen verbreiteten sich im Abendlande, eine wachsende Entfremdung von der Kirche und ihren Trägern, vielfach ungewollt und von den einzelnen mit Widerstreben empfunden, aber als das Ergebnis langer geschichtlicher Erfahrungen unter dem Eindruck dieser erschütternden Erlebnisse im Morgenlande so jäh hervorbrechend und so unabwendbar sich aufdrängend, daß die Träger der Kirche selbst von ihr sich ergriffen fühlten. Auf der einen Seite überhandnehmende Frivolität, Skepsis, Atheismus, haltlose Verwilderung und der um so kecker genossene Rausch sinnlicher Weltfreuden, wie sie einen Zusammenstoß zweier fremden Kulturwelten regelmäßig zu begleiten pflegen, auf der andern das tief angstvolle

Bedürfnis, die alles Hohe und Heilige langsam unterspülenden Wellenschläge einer religionslosen sittlichen Anarchie durch die fieberhafte Aufrichtung einschränkender Dämme zu brechen. Der Glaube an das Papsttum war dahin, aber der Glaube an die asketischen Ideale, an dem einst das Papsttum emporgestiegen war, war noch ungebrochen, er weckte immer neue Bußprediger und Reformatoren auf und trieb die üppige Blüte eines religiösen Sektenwesens hervor, in dem sich ein neuer wichtiger Fortschritt vollzog: die religiöse Selbsthilfe der Laien, das Erstarken der Laien zu religiöser Mündigkeit, ein Prozeß, der einer späteren Betrachtung vorbehalten bleibt.

Alle diese mannigfaltigen Stimmungen aber, die, den theokratischen Vorstellungen der mittelalterlichen Gesellschaft, zum größten Teile noch unbewußt, entwachsend, neuen Daseinsformen, neuen Lebenszielen zustrebten, nur dunkel empfundenen freilich, aber um so zuversichtlicher geglaubten, um so ungeduldiger erwarteten, — alle diese Stimmungen gewannen doch erst die Kraft der Ausbreitung, die Energie der Selbstgewißheit und die Sicherheit der praktischen Erprobung aus den neuen wirtschaftlichen Voraussetzungen, die durch die Kreuzzüge geschaffen wurden.

Die alte Naturalwirtschaft war den Anforderungen, die dieses Zeitalter erhob, nicht mehr gewachsen. War es schon dem einzelnen Pilger unmöglich, ohne größere Geldmittel bis zum heiligen Lande vorzudringen, so bedurfte vollends die Ausstattung des reisenden Ritters oder eines von zahlreichem Gefolge begleiteten Fürsten zur Bestreitung der Transportkosten und des Lebensunterhaltes sehr beträchtlicher Geldsummen. Vor allem aber wurde eine bereits überall eingeleitete Bewegung durch die Erschließung der europäisch-orientalischen Handels-

beziehungen erst jetzt mächtig in Fluß gebracht: das Kapital wurde zum entscheidenden wirtschaftlichen Faktor. Die wichtigsten Häfen Syriens und Palästinas gelangten in die Hände der Christen, die Fahrstraßen wurden sicherer, der Kompaß nahm dem Ozean seine Schrecken, die Gefahren des Verkehrs verringerten sich, europäische Kaufleute aller Nationen ließen sich in den volkreichen levantinischen Küstenplätzen nieder und unterhielten von dort regelmäßige Verbindungen mit der Heimat; neben den Kaufleuten nahmen Ritter, Bischöfe, Äbte, kleine Leute aller Art unmittelbar oder durch Kapitaleinlagen an diesem gewinnverheißenden Orienthandel Teil, ein kommerzieller Unternehmungsgeist begann alle Klassen zu durchdringen, internationale Handelsverträge wurden abgeschlossen, und die europäischen Nationen fanden nicht nur für ihre Waffen, Rüstungen, Pferde, für ihr Tuch, ihr Getreide, ihre Heiligenbilder und andere Handelsartikel im Osten einträgliche Absatzgebiete, sie brachten vor allem Naturprodukte und kunstgewerbliche Erzeugnisse des Orients massenhaft in das Abendland, die die Wohligkeit und den Schmuck des Lebens erhöhen halfen und in Kunst und Industrie die mannigfachsten Anregungen verbreiteten. Orientalische Kulturpflanzen, wie Sesam, Johannisbrot, Safran, Mais und Reis bürgerten sich auch in Europa ein, Zucker, Wein, Öl, die Früchte und die Gewürze des Südens begannen in Massen eingeführt zu werden, ferner Baumwolle, Seide, Samt, Atlas, Damast, Kattun, Musselin, Teppiche, Kleidungsstücke, Pelzwerk, Farbstoffe, Arzneimittel, Spezereien, Glasspiegel und Glasgeräte, Schmiedearbeiten, Kriegswerkzeuge, Hunderte von Gebrauchs- und Luxusartikeln verschiedenster Art. Was anfänglich willkommen schien, wurde bald unentbehrlich, zahlreiche neue Bedürfnisse entstanden, der Sinn wurde erfinderischer, die Tech-

nik verfeinerte sich, in der Mode, in der gesellschaftlichen Sitte, im Kunstgewerbe, in der Gartenkultur wurden allerlei orientalische Anregungen sichtbar. Aus dem Morgenlande übernahm der Katholizismus den Rosenkranz und Ehrfurchtsbezeugungen, wie das Niederwerfen oder den Fußkuß. Die abendländische Dichtung begann aus der unerschöpflichen Fundgrube der östlichen Novellen- und Märchenliteratur neue Motive, neue Farben und die fruchtbarsten Impulse für die Phantasie zu schöpfen, in der Heraldik, in der kirchlichen und in der profanen Baukunst, in der Holz- und Elfenbeinschnitzerei, in Ornamenten und Mosaiken machten sich byzantinische und arabische Vorbilder geltend, und die Wissenschaft — was uns unten noch beschäftigen wird — hob sich, vorwiegend unter dem Einflusse der arabischen Geisteskultur, über die Gedankenkreise des kirchlichen Systems siegreich hinaus, um in der Pflege der Laien wo nicht widerkirchliche, so doch unkirchliche Bahnen entdeckungsfreudig zu beschreiten.

Ein berühmter Geograph hat das Gesetz aufgestellt, daß auf ein Zeitalter, in dem sich eine große Erweiterung des räumlichen Gesichtskreises vollzieht, regelmäßig ein Zeitalter intellektuellen Aufschwungs und gesteigerter geistiger Freiheit zu folgen pflegt, in dem der Kraft des Fortschritts gleichsam plötzlich die Flügel wachsen, um, scheinbar mit einem gewaltigen Ruck, eine überraschende Höhe zu gewinnen, von der man vordem nichts geahnt hatte. So bedeuteten auch die Kreuzzüge eine außerordentliche Erweiterung des wirtschaftlichen wie des geistigen Arbeitsfeldes, eine Durchbrechung des mittelalterlichen Bewußtseins; sie schufen eine neue Atmosphäre von Stimmungen und geistigen Dispositionen, für die die alte Kultur im Prinzip überwunden war. Die alte Kultur hatte im Zeichen der Kirche gestanden, die neue stand im

Zeichen der Laienschaft; die Kraft der alten hatte im asketischen Ideal gelegen, die der neuen lag in der Überzeugung vom Rechte des Irdischen; die alte hatte ihre Grundlage an der Ackerwirtschaft gehabt, an der von Gott gestifteten Bebauung des fruchtgesegneten Erdreichs, die neue emanzipierte das Kapital vom Grundbesitz, die Arbeit von der Ackerscholle und bildete somit Wertbegriffe aus, in denen eine ungeheure Triebkraft des Fortschritts gegeben war.

Der Aufschwung des Levantehandels kam am frühesten den italienischen und südfranzösischen Städten zugute: Venedig, Pisa, Genua, Amalfi, Messina, Marseille, Toulon, Narbonne und Montpellier. In den großen Entfernungen und dem rasch erstarkenden Wetteifer der Handelsgeschäfte lag die Nötigung, auf Mittel zu sinnen, durch die das Kapital in die möglich schnellste Zirkulation gebracht, die Ausgleichung der Wertdifferenzen in der kürzesten Zeit erledigt und der internationale Verkehr in ebenmäßige, durch keinerlei Eingriffe von außen gestörte Bahnen geleitet werden konnte. Das gelang durch die Ausbildung eines rasch aufblühenden Kredit-, Wechsel- und Bankgeschäftes, dessen Ausdrucksweise noch heute die Spuren des italienischen Ursprungs weist, durch die Organisierung eines zunächst kommerziellen Zwecken dienenden Konsulats- und Gesandtschaftswesens, in dem die Anfänge eines internationalen diplomatischen Verkehrs gewonnen waren, und durch den Abschluß von Schutz- und Handelsverträgen, sowie die rechtliche Regulierung von Schiffahrt und kaufmännischem Verkehr. Wie ohnmächtig waren demgegenüber die immer wiederholten Zins- und Handelsverbote der Kirche! Der Unternehmungsgeist des Kaufmanns rechnete von vornherein weder mit politischen noch mit kirchlichen Gesichtspunkten, auch der Muselmann und

der Jude galten ihm nicht als Ketzer, sondern als menschliche Genossen, und so wurde der Handel zum internationalen Vermittler und zu einem Herold der Toleranz und der Humanität.

Durch Vermittlung der italienischen Städte begann auch Deutschland am Welthandel erst umfassenden Anteil zu nehmen. Die geringe Wertung des Handels im frühen Mittelalter beleuchten Wörter wie „kaufen", das vorwiegend noch bedeutet „durch Tausch erwerben", oder wie „Geld", das zunächst nur den Ersatz bedeutet, oder „Getreide", das im Althochdeutschen schlechthin für Ertrag oder Besitz steht. Aus der römischen Zeit hatte sich an der Donau wie am Rhein ein gewisser Handelsverkehr erhalten, aber wie ihn einst nicht Deutsche; sondern Römer betrieben hatten, so betrieben ihn später Lombarden und Juden, nur im Norden führte die Wagelust des Abenteuers Sachsen und Friesen auf den Seehandel, während ein deutscher Eigenhandel im Westen und Süden sich erst im 9. und 10. Jahrhundert lebhafter zu regen begann, wodurch der Vorrang Kölns als der einzigen internationalen Handelsstadt Deutschlands begründet wurde. Als aber die große russische Handelsstraße, die den Verkehr vom Orient nach der Ostsee vermittelt hatte, verfallen, Konstantinopels Bedeutung als ausschließliche Eingangspforte des östlichen Handels durch die Kreuzzüge verloren gegangen war, und die italienischen Städte den Orientverkehr nach dem Mittelmeer abgelenkt hatten, da begann sich auch Deutschland dem internationalen Handelssystem einzugliedern. Ein energisch aufstrebender Verkehr mit Italien über die seit Jahrhunderten begangenen Alpenpässe kam in Schwung, in Venedig und Genua erwuchsen große Stapelplätze deutscher Einfuhr und Ausfuhr, Regensburg, Nürnberg, Augsburg, Kolmar, Ulm, Konstanz

wurden kommerzielle Mittelpunkte durch den Vertrieb nach Norden, Köln führte aus den flandrischen und englischen Häfen Waren nach dem Innern, über Antwerpen wurde im 13. Jahrhundert die Anknüpfung an den portugiesischen Handel erreicht. Indem im Norden und Osten sich für den deutschen Kaufmann neue Hinterländer eröffneten, bildeten sich die Voraussetzungen der deutschen Hansa; und diesem Aufschwung des internationalen Gütertauschs ging ein entsprechender des deutschen Binnenhandels zur Seite: in Süddeutschland erwuchsen große Industriestätten, im 14. Jahrhundert begannen die regelmäßigen Handelsmessen in Frankfurt a. M., Leipzig, Erfurt und Frankfurt a. O., und indem der Zwischenhandel emporblühte und die sogenannten Differenzgeschäfte üblich wurden, nahm der Handelsgeist allmählich Besitz von der ganzen Nation.

Der Schwerpunkt der deutschen Kultur verschob sich nach und nach von den großen Grundherrschaften in die Städte hinüber. Die Entstehung der Städte ist ein vielumstrittenes Problem, dessen Lösung in einer für alle Fälle anwendbaren Formel zweifellos nicht gesucht werden darf. Aber unbestreitbar ist der Handel die wirksamste Kraft ihrer Aufwärtsbewegung gewesen, und wenn es verfehlt ist, die Stadt vom Markt abzuleiten, so darf doch der Zeitpunkt, an dem die Stadt Marktort wurde, als der entscheidende Anfang ihres Aufblühens betrachtet werden. Märkte waren von altersher an Wallfahrtsorten, Kreuzwegen, Flußübergängen oder an ehemaligen Knotenpunkten römischen Verkehrs zunächst nur vorübergehend aufgerichtet worden. Das Zeichen des Marktes war ein Strohwisch, eine Fahne, später ein Kreuz, wohl auch besteckt mit Handschuh, Hut, Schwert und Schild, Symbolen der vom König verliehenen Marktgerechtigkeit: das Markt-

gebiet war damit unmittelbar dem königlichen Schutze unterstellt, das Marktrecht galt gleichbedeutend mit dem königlichen Burgrecht, Burg und Stadt aber deckten sich im alten Sprachgebrauch. Mit dem 9. Jahrhundert begann die Marktgerechtigkeit vielen Plätzen als eine ständige verliehen zu werden, damit wurde auch das symbolische Zeichen, das Marktkreuz, ein ständiges; dieses Marktkreuz war das Weichbild (Weich = lat. vicus), und soweit das Marktrecht reichte, soweit hieß auch sein Bezirk das Weichbild, dessen Grenzen ebenfalls nicht selten durch aufgerichtete Kreuze bezeichnet wurden. Mit der Errichtung ständiger Märkte war der städtischen Entwicklung freie Bahn gegeben, und der wichtigste Hebel ihres ungemeinen Wachstums war ihre unmittelbare Beziehung zum Königtum; indem die Stadt unter den Schutz des königlichen Burgfriedens trat, erhob sie sich rechtlich über die ländliche Umgebung und gewann eine größere Sicherheit der Lebensbedingungen. Hier bereitete sich der Staatsgedanke der Zukunft vor: eine Gemeinschaft freier Bürger, niemand untertan, als ihrem König und von diesem durch keinerlei feudale Zwischengewalten oder ständische Befugnisse geschieden. Allerdings suchte der Feudalismus sich auch der Städte zu bemächtigen: indem der König die Marktgerichtsbarkeit auf Bischöfe oder Laienfürsten übertrug, entwickelten sich landesherrliche Städte mit Ministerialverwaltung. Aber nie haben die Städte den Zusammenhang mit dem Königtum völlig verloren, in den Kämpfen des 11. Jahrhunderts traten sie ihm zur Seite gegen die Kirche auf, wofür ihnen königliche Privilegien lohnten; vom 12. bis zum 14. Jahrhundert stieg das Selbstgefühl der Städte auf seinen Höhepunkt, energisch griffen sie bereits in die Politik des Reiches ein und, ihren Landesherren Gerichts- und Polizeigewalt, Zoll-, Steuer-

und Münzrecht entreißend, erkämpften sie ihre Selbständigkeit, versuchten auch das umliegende platte Land sich botmäßig zu machen, schlossen sich zu großen Bündnissen zusammen, trachteten nach der Anerkennung ihrer Reichsstandschaft und, dem Königtum wie der kurfürstlichen Oligarchie in gleicher Weise gefährlich, nach einem entscheidenden Anteil am Reichsregiment. Wenn auch die politische Bedeutung der Städte im 15. Jahrhundert zurückging zugunsten des endgültig behaupteten Übergewichts der Territorialfürsten, wenn es ihnen nicht, wie in Italien, gelang, den Adel zu überwältigen, die alte Lehensverfassung zu vernichten und die Leitung der Geschicke der Nation an sich zu reißen, wenn vielmehr das auf den Lehensadel und die Bauernschaft gegründete Fürstentum, als das letzte Ergebnis der älteren agrarischen Kulturepoche, sich siegreich neben ihnen behauptete und sie politisch überholte, so war damit ihre kulturgeschichtliche Rolle keineswegs ausgespielt, vielmehr sollten sich neben den wirtschaftlichen auch ihre geistigen Kräfte erst jetzt völlig und ungehindert entfalten.

Die kulturgeschichtliche Bedeutung der Städte liegt vor allem darin, daß sie in das Gefüge des mittelalterlichen Lehensstaates Bresche gelegt, das wirtschaftliche System auf eine neue Grundlage, das Kapital, gestellt, durch den kommerziellen Unternehmungsgeist, in dem die Kraft ihres Lebens lag, die alten ständischen Sonderungen beseitigt und das Individuum befreit haben; indem sie die zentralistische Idee des Romanismus durch eine energische Wiederbelebung des altgermanischen Genossenschaftsprinzipes überwanden und die Autorität der Kirche und ihrer metaphysisch bestimmten Kultur aus der öffentlichen Verwaltung wegdrängten, haben sie zugleich einen Neubau der Gesellschaft vorbereitet, den modernen Staat angebahnt und die

Voraussetzungen einer neuen realistischen Bildung auf Grund der lebendigen Erfahrung geschaffen.

Mit dem 12. Jahrhundert beginnen die ersten Anzeichen der großen wirtschaftlichen Wandlungen allgemach hervorzutreten: mit den übergreifenden Handelsbeziehungen ergibt sich eine wachsende Steigerung des Verkehrs, daran schließt sich die Anlage neuer Landstraßen und eine Beschleunigung des Nachrichtendienstes. Eine gewisse Häufigkeit und Behaglichkeit des Reisens kommt auf, die Menschen verlernen das Haften an der Scholle, Grundherren leben schon fern von ihrem Eigen kriegerischen Abenteuern und lassen sich am bloßen Zinsgenuß genügen, Äbte verlassen ihr Klostergebiet, um es aus der Ferne zu verwalten, die alten Stammesgegensätze verfließen mehr und mehr, aus allen Gauen schließt sich deutsche Arbeitskraft zum Ausbau der östlichen Kolonialgebiete zusammen, und an die Stelle des alten Prinzips der agrarischen Ständeschichtung tritt das neue der Berufsbildung: die Nation beginnt sich in die Gruppen der Landwirte, Ritter, Kaufleute und Handwerker mit ihren neuen Abstufungen zu scheiden. Ein genossenschaftlicher Geist ergreift die Gesellschaft, am wirksamsten erweist er sich in den Städten, wo er sich zu Kaufmannsgilden und Handwerkerzünften organisiert, aber er ergreift auch die Ritter, die Kleriker, die Studenten, die Soldaten, die Spielleute, die Gumpelmänner, die Bettler; innerhalb der gewerblichen Zünfte suchen sich wieder die Gesellen gegenüber den Meistern durch große Korporationen Selbsthilfe zu schaffen, der Gegensatz von Unternehmern und Arbeitern wirkt sich in genossenschaftlichen Verbänden aus, alle möglichen Kreise werden am Ende von diesem korporativen Drange angesteckt, tun sich zu gegenseitiger Fürsorge und Schutzgemeinschaft zusammen und suchen sich mit dem Streben

nach Selbstverwaltung außerhalb der bestehenden Verfassungen zu stellen. Überall beginnen sich die Massen zu regen und mit einer gewissen Geschlossenheit aufzutreten; auch dafür sind die Städte die eigentlichen Mittelpunkte, wo sich die neue Macht des Geldes bewährt. Je mehr auch der gemeine Mann mit klingender Münze bezahlt wurde, von der er seine Bedürfnisse nunmehr selbst zu bestreiten hatte, die er aber ebensogut verschleudern konnte, um so höher stieg sein Selbstgefühl, seine Unternehmungslust und seine Begehrlichkeit. Auch der Pöbel erwachte langsam zum Bewußtsein seiner Bedeutsamkeit, um so mehr, als durch das städtische Leben ein ausgesprochen demokratischer Zug ging. Die Bevölkerung der Städte war ja sehr buntscheckig zusammengesetzt. Da gab es geistliche Grundherren mit ihren Vassallen, ihren freien Hintersassen, Schutzpflichtigen und Hörigen, ferner Reste der alten Markgenossenschaften, königliche Fronhöfe mit ihren Verwaltungsbeamten, Klostergemeinden, Judengemeinden, freie Händler und Handwerker, Ritter, Kleriker, Zinsbauern, die irgendwie mit den grundherrlichen Organismen in Beziehung standen, endlich massenhaft fahrendes Volk verschiedenster Herkunft. Alle hofften in der Stadt irgendwie emporzukommen, denn neue soziale Werte waren hier im Werden. Das Marktrecht oder Stadtrecht war ja grundsätzlich, weil es vor allem mit dem Kaufmann zu tun hatte, gegen die Geburtsunterschiede indifferent: auch der Hörige durfte als Gläubiger oder Schuldner auftreten, auch der Hörige konnte Grundbesitz erwerben und frei werden, das Recht des Freien galt also grundsätzlich auch für den Unfreien, es kam nur auf seine persönliche Leistung an. Das war ein wirksamer Hebel des Individualismus und bedeutete die Anbahnung einer allmählichen Ausgleichung und Verschmelzung der ständischen Unterschiede, wie sie

späterhin in der Entstehung des neuen Standes der Gebildeten sich vollziehen sollte.

Je mehr der städtische Magistrat aus einer von dem Stadtherrn eingesetzten Verwaltungsbehörde sich in eine von der Bürgerschaft gewählte Gemeindevertretung umwandelte, um so fester mußte in der städtischen Verfassung das Prinzip der Verantwortlichkeit Fuß fassen, mit dem ein moderner Staatsbegriff gefunden war. Indem ferner die Gerichtsgewalt nicht mehr, wie früher, als Grundherrengewalt, sondern durch gewählte Schöffengerichte vollzogen, öffentliches und privates Recht, Justiz und Verwaltung geschieden und das Prinzip der Selbsthilfe verabschiedet wurde, indem die Kriegsführung durch die Ausbildung des Fußtruppenwesens und der genossenschaftlichen Wehrpflicht einen demokratischen Charakter erhielt, welchen die Einführung der die alten Einzelkämpfe durch Massenkämpfe ablösenden Feuerwaffen noch verstärkte, indem endlich sich eine geregelte Polizei und ein geregeltes Steuerwesen entwickelte, das die Geldabgaben nach der Leistungsfähigkeit des einzelnen bemaß und schon im 13. Jahrhundert das Prinzip der indirekten Steuern erfand, — durch dies alles gaben die Städte zum ersten Male die Anschauung eines wohlgeordneten öffentlichen Haushalts. Und wie sie so die Begriffe der Verantwortlichkeit, der bürgerlichen Freiheit und der öffentlichen Wohlfahrt ausbilden halfen, so wurden sie mit der Zeit auch die Pflegestätten der Künste, der Wissenschaften und die Beförderer des Gemeinsinns. In den Städten wurden die Universitäten gegründet und die ersten weltlichen Schulen, hier finden wir auch die ersten Anfänge einer weltlichen Armen- und Krankenpflege. Auf den wichtigsten Gebieten des Lebens gelang es, die Autorität der Kirche wegzuschieben, Verwaltungsprinzipien durchzuführen, die nicht aus einem meta-

physischen System, sondern aus dem Wesen der Sache selbst genommen waren, und dadurch dem Aufkommen des modernen Staatsgedankens die Wege zu bahnen; ja die Städte wurden im eigentlichsten Sinne die Versuchsfelder des modernen Staatsgedankens, denn auf ihrem heißen Boden trafen alle möglichen Abstufungen des Verfassungslebens und der Klassengegensätze feindlich zusammen.

So wurden die Städte die Führer zu einer neuen Freiheit. Und wenn diese Freiheit infolge des glänzenden wirtschaftlichen Aufschwungs auch ausartete, wenn besonders seit dem siegreichen Emporstreben der Zunftverbände, die im 14. Jahrhundert sich ihren Anteil an der Stadtverwaltung erstritten, eine gierige Jagd nach Erwerb, eine massive Üppigkeit des Wohllebens, eine breitspurige Gemeinheit des Genießens und eine grob materielle Auffassung aller Lebensfragen herrschend zu werden schien, wenn die geistige Kultur darüber zu verrohen drohte, so waren das doch keineswegs die Zeichen einer mangelnden Gesundheit, sondern die überkräftigen Gegenstöße einer zum energischen Gefühle ihrer selbst und zu zielbewußter Tatkraft erstarkten sinnlichen Weltfreude gegen den überspannten Idealismus einer mönchisch-asketischen Sittlichkeit, der ganz auf die Verleugnung des Menschlichen gebaut war. Wie viel gesunde, derbe Kraft in dieser übermütig hervorbrechenden Roheit steckte, läßt sich lehrreich gewissen ausländischen Berichten des 15. Jahrhunderts entnehmen, die Erstaunen zeigen über den Reichtum, den Überfluß, die behagliche Pracht und die schmuckreiche Fülle des deutschen Städtelebens, über die herrlichen Kirchen, die schönen Bogenhallen, hochragenden Giebelhäuser und zierlichen Erker, die öffentlichen Bäder und Gärten und Brunnen, über die beispiellose Vollendung des Kunsthandwerks und die gesegnete Fülle von Weinbergen und Korn-

feldern, Blumen- und Obstgärten. Aeneas Sylvius erklärte, die deutschen Bürger wohnten weit besser, als die Könige von Schottland. Niemals wohl ist verhältnismäßig so viel Kapital in Deutschland beisammen gewesen, wie am Ende des 15. Jahrhunderts. Deutscher Handel und deutsche Industrie beherrschten die europäischen Märkte, deutsche Landsknechte wurden in der ganzen Welt gesucht, kein Land konnte sich eines solchen Reichtums an Metallen rühmen; und diese auch in einer außerordentlichen Zunahme der Bevölkerung sich offenbarende strotzende materielle Kraft schien gegen alle Anfechtungen durch Seuchen und Kriege, durch die allmähliche Entwertung des Geldes und die damit verbundene Steigerung der Preise sich in siegreicher Unerschöpflichkeit zu behaupten. Wäre damals ein Genie erschienen, die zerstreuten Kräfte dieser ungeheuren Volkskraft zu sammeln und in einer Richtung zu lenken, Deutschland hätte alles über den Haufen geworfen. Aber für ein solches Genie war die Zeit nicht reif, das Volk war politisch nicht erzogen, weil die ganze Kaiserpolitik im Grunde Romantik gewesen war und die territoriale Realpolitik doch einen gar zu engen Horizont hatte. Es war zudem die Art der Deutschen, im kleinen Kreise die Kraft zu sammeln: jeder strebte tapfer und redlich voran, aber jeder in mäßiger Beschränkung und schließlich nur für sich. Keine Klage hallt im 15. Jahrhundert öfter wieder, als die über den Eigennutz der Stände: die Städte, durch die Städtekriege des großen Zuges ihrer politischen Entwicklung beraubt, gingen mehr und mehr in Kirchturmpolitik und Krämerinteressen auf, aber nicht minder egoistisch schlossen sich Fürsten, Adel, Geistlichkeit und Bauernschaft von dem Gesamtinteresse der Nation aus, nicht minder endlich das Königtum, das einseitigen territorialen und dynastischen Zielen oder universalen Träumen

nachjagte. Sehr scharf und richtig war aber Macchiavells Beobachtung, daß die eigentliche Kraft Deutschlands in den Städten liege, daß jedoch diese Kraft in Anbetracht ihrer Zersplitterung schwerlich zu fürchten sei.

Erst aus dieser in den drei letzten Jahrhunderten des Mittelalters sich vollziehenden Umwälzung der wirtschaftlichen Existenzbedingungen läßt sich das immer mächtigere Sichemporarbeiten jenes freiheitlichen Zuges nach territorialer, nationaler und dynastischer, nach wirtschaftlicher, wissenschaftlicher und religiöser Individualisierung begreifen, der am Ende auf eine höhere Anschauung von Menschenziel und Menschenwürde hinleitete, unter dem Beistande der humanistischen Studien dann zur vollen Selbstbesinnung durchdrang und mit ihrer Hilfe die neuen Ideale formulierte, die wir in dem Begriffe der Renaissancebildung zu umfassen pflegen. In dieser Übergangszeit wurde die Macht der religiösen Ideen keineswegs gebrochen, im Gegenteil: die asketischen Ideale gewannen immer wieder Macht über die Gemüter, sie riefen immer neue Reaktionen hervor, und in gewissem Sinne sind sie ja bis in die Gegenwart hinein produktiv geblieben. Aber doch begann die Macht der Tatsachen ihnen die Geister zu entfremden, der Reiz des Weltlebens umhüllte sie mit gelegentlicher Vergessenheit, und die lebhaft empfundene Gegenwart, deren wirtschaftliche und politische Kämpfe den ganzen Mann forderten, war der geistigen Vertiefung und dem grübelnden Denken zunächst nicht förderlich. Im Genusse des Augenblicks und im fröhlichen Drange des Vorwärtskommens gab man sich gern einem leichtherzigen, auch übermütigen Eudämonismus hin; um so furchtbarer fühlte man dann wieder die Pein des plötzlich sich regenden Stachels im Gewissen: du darfst nicht am Weltlichen hangen, du läßt dich vom Teufel verblenden, zittre für das

Heil deiner Seele! Dann schlug wohl der Eudämonismus in eine angstvolle Bußübung um oder in eine kraß fatalistische Stimmung, die alle Verantwortung am liebsten Gott allein zugeschoben hätte. Dazwischen wurde wieder das bittere Lachen der Ungläubigkeit laut oder die düstern Töne seelennagenden Zweifels: ist zvîvel herzen nâhgebûr Daz muoz der sêle werden sûr, ein Auf und Nieder wechselnder Stimmungen, in denen sich die Zerrissenheit des Übergangzeitalters kund gibt: „Frau Welt" kämpfte mit der Kirche, ja schon neigte sich ihr der Sieg; aber wenn er nun entschieden sein wird, wird er die Wahrheit bringen? oder wird er die Welt dem Teufel überantworten? liegt nicht am Ende doch das ganze Heil in der Kirche beschlossen, gegen die der frevelnde Weltsinn sich zu seinem Unsegen auflehnt? — Die mechanisch andächtige Ausübung der kirchlichen Zeremonien und verdienstlichen Werke mochte manchem zur Besänftigung solchen innern Widerstreites genügen, tiefere Geister, denen eine streng kirchliche Haltung nicht mehr möglich war, fanden eine erlösende Ableitung für solche Kämpfe in dem allerorten aufschießenden Sektenwesen, in dem sich eine Laienreligion ohne politische Hierarchie und priesterliche Vorrechte anzubahnen begann. Inzwischen machte aber die Säkularisation der Bildung ihre unaufhaltsamen Fortschritte.

Innerhalb der geschilderten Epoche der Kreuzzüge und der emporkommenden Geldwirtschaft liegen die Anfänge des gesellschaftlichen Lebens im Abendlande. Uns beschäftigt hier vor allem Deutschland.

Unter dem führenden Einflusse des romanischen Westens, der, auf altrömischem Kulturboden erwachsen, um so rascher zur geistigen Mündigkeit gelangte, bildete sich eine im wesentlichen weltlich gerichtete, von durchaus eudämonistischen Idealen beherrschte, ästhetisch-konventionelle

Gesellschaftskultur aus, deren Träger das Rittertum war, die aber auch den Klerus und das Bürgertum allmählich in ihre Kreise zog. Regelmäßig läßt sich in der Geschichte der Stände die lehrreiche Beobachtung machen, daß, wo ein niedergehender Stand einem aufstrebenden mit gegensätzlichen Tendenzen das Feld räumen muß, dennoch dem aufstrebenden Stande aus dem niedergehenden die vornehmsten Führer erwachsen; der eigentliche Träger der geldwirtschaftlichen Kultur, der eigentliche Stand der Zukunft war das Bürgertum, aber die Ideale dieser neuen Kultur wurden von dem Rittertum, einem Erzeugnis der abscheidenden agrarischen Kulturepoche, vorbildlich erfaßt.

Der Begriff der Bildung, den man bis dahin nur bei dem Klerus gefunden hatte, erhielt jetzt eine weitere Ausdehnung und zugleich eine neue Wendung: Bildung galt nicht mehr als eine Summe gelehrter Kenntnisse, ja sie legte nicht einmal Wert auf die Kunst des Lesens und Schreibens, sie ging vielmehr ganz auf in der Übung ritterlicher Fertigkeiten, in der Vollendung der persönlichen Erscheinung und der höfischen Zucht, die durch Regeln der äußeren Schicklichkeit auch nach innen zu wirken suchte, sie erstrebte eine Schulung durch und für das Leben der Gesellschaft. Zum ersten Male trat die Frau aus der Beschränktheit des Hauses in die Geselligkeit und wurde ihre Herrscherin; unter ihrem Einfluß entstand ein Kanon der Schicklichkeit und der geselligen Formen, in dem die Begriffe der Milde, der Ehre, Huld und Treue, der Tugend und des Maßes vorwalteten und eine eigenartig konventionelle Prägung mit einer überall beigemischten Nuance des Schicklichen empfingen. Hatte die asketische Tugendlehre die Keuschheit als die höchste Tugend gepriesen und dadurch nicht nur in religiösen Naturen schmerzliche Kämpfe aufgeregt, sondern auch die um so sinnlichere Inbrunst

eines phantastischen Marien- und Jesuskultus hervorgerufen, so pries jetzt die ritterliche Dichtung die Frauenminne als das höchste Gut, die Frau als das Meisterstück des göttlichen Schöpfers, zur Freude geschaffen, süßer als der lachende Mai, köstlicher als Gold und Edelgestein, als das Höchste, was die Welt zu geben hat: wie sollte die Minne Sünde sein, da sie doch alles Edle im Menschen emporlockt? Ein Wolfram von Eschenbach fand innige Töne für das Glück der ehelichen Liebe, ein Reinmar von Zweter pries die Ehe höher als alle geistlichen Orden, und Barthel Regenbogen prophezeite, wenn Kaiser Friedrich wiederkommen werde, um die Kirche zu strafen und die Klöster zu zerstören, so werde er alle Nonnen zur Ehe zwingen. Ulrich von Lichtenstein wollte selbst seine Kreuzfahrt nicht im Dienste Christi, sondern seiner Dame tun, aus ihren Händen Kreuz und Stab und Tasche empfangen, und im Herzen der Geliebten möchte er lieber wohnen als im Himmelreiche. Freud und Leid der Liebe wurde das unerschöpfliche Thema der ritterlichen Dichtungen; und wenn man ihre dämonische, alle Schranken überflutende Naturgewalt in dem selig unseligen Liebespaare Tristan und Isolde erschütternd empfand, so glaubte man freilich noch an den Zauber, der die Wehrlosen umfing, aber man spürte doch das Wehen eines neuen Geistes, und dieser gemutete so unkirchlich wie möglich. Und wie hier dem asketischen Gebot gegenüber die Kraft und das Recht des Irdischen sich Geltung gewann, so durchdrang die Freude an der strahlenden Schönheit der Gotteswelt, der Drang nach Ehre, nach Kampf und stolzem Abenteuer, der Genuß an der aufblühenden Landschaft, an Pracht und Schmuck und Festlichkeit, die ästhetische Lust am edlen Tun und an der schönen Lebenshaltung die gesamte ritterliche Dichtung. Wenn ich die hohen

Wunderwerke Gottes schelten wollte, sagt Friedrich von Sonnenburg, an die er doch aus seiner Allmacht alle Ehre gewendet, so würde ich ja Gott selbst in seinen Geschöpfen schelten! Zwar der ernste Blick auf das Jenseits blieb nicht vergessen, und der Eudämonismus hatte nicht bloß ein irdisches Ziel im Auge: wenn der eben genannte Dichter aus der Tatsache, daß der Sohn Gottes hienieden täglich bei der Messe seinem Vater geopfert werde, einen Vorrang der Welt vor dem Himmel zu begründen sucht, so preist er es anderseits als die schönste Gabe dieser schönen Welt, daß sie den Menschen hervorbringe, um ihn im Jenseits der ewigen Seligkeit genießen zu lassen. Ja, auch die Askese bewährte immer wieder ihre zwingende Gewalt, neben Hartmanns „Erec" steht der „Gregorius", neben dem „Iwein" der „Arme Heinrich", und die ganze Kreuzzugsbewegung sowie das neue Ideal des geistlichen Rittertums, wie es in der Gralsage Ausdruck gewann, zeigen allerdings auch die Laienwelt unter dem unleugbar noch mächtigen Eindruck der kirchlichen Gedanken. Aber doch war mit diesem liebevollen, weltfreudigen Ergreifen des Irdischen, das auch auf eine umfassende Wiederbelebung der von der Kirche zurückgedrängten Heldensage hinführte und in dem Nibelungenliede eine durch und durch unchristlich empfundene Tragödie der Leidenschaften schuf, ein sehr bedeutender Schritt vorwärts getan aus dem Bannkreise der kirchlichen Ideen heraus. Diese Dichter glaubten wohl insgesamt, treue Diener der Kirche zu sein, und den wenigsten mochte es bewußt werden, daß die von ihnen vertretene Lebensanschauung jener widerstreite; dennoch ist sie, wie die durch sie hervorgerufene Reaktion der Bettelorden erweist, als eine Auflehnung, als Entfremdung vom Geiste der Kirche empfunden worden. In den Spielmannsgedichten vollends erscheint das Geistliche in der Haupt-

sache nur noch als ganz äußerlicher Aufputz; die Lust am Weltlichen überwiegt durchaus, die köstliche Gestalt des Mönches Ilsan ist eine keck parodistische Widerlegung der Askese, und am Schluß des jüngeren Oswaldgedichtes wird das Keuschheitsgelübde dreist zum Motiv einer lustigen Burleske benutzt. Wenn dagegen sich in den besten ritterlichen Dichtungen eine tiefe Religiosität bekundet, so hat diese doch mit der hierarchischen Kirche nichts gemein, ja sie bekämpft jene und stellt ihrem Ketzerhaß die humane Anschauung entgegen, daß auch Heiden und Juden dem Christen als Brüder gelten müssen und zur Seligkeit gleich ihm berufen sind. Natürlich, daß die Kirche durch die Bettelmönche diesem ihr feindlichen Geiste den Krieg erklärte; aber so gewaltig die Wirkungen der Bußprediger waren, so sehr sie den Verfall der ritterlichen Kultur beschleunigt und eine inbrünstige Frömmigkeit in den Massen entzündet haben, sie vermochten doch auch nicht, den Strom bergan zu treiben und die folgerichtige Verweltlichung der Bildung aufzuhalten.

Hatten doch die ritterlichen Ideale im Bunde mit der lehensrechtlichen Entwicklung auch die Geistlichkeit bezwungen und die Bischöfe aus Seelenhirten in Reichsfürsten verwandelt, getragen von kriegerischem Geiste, weltlich-ästhetischen Interessen und ritterlicher Formenbeflissenheit. „Herrschen sie nicht, wie Könige, diese stolzen Priester", ruft Gerhoch von Reichersberg, „indem sie in ihrem kirchlichen Amt, statt nach dem Himmlischen zu trachten, schnödem irdischen Gewinn ohne Rast nachjagen?" Mit reisigem Gefolge, in ritterlichem Aufputz zogen sie zum Turnier, an dem aufblühenden Luxus nahmen die geistlichen Höfe den vornehmsten Anteil, ihre Gunst kam den ritterlichen Dichtern zugute, ihre Freigebigkeit versammelte fahrendes Volk aller Art, Spielleute, Gaukler und

vagierende Goliarden, so unkirchlich ihre Poesie oder ihre kurzweilenden Künste geartet sein mochten, und mancher Bischof mag sich als dichtender Dilettant nebenher versucht haben, wie jener Abt von St. Gallen, der Tagelieder reimte. Eine lustige Geschichte bei Cäsarius von Heisterbach, der eines Tages die bei seiner Predigt sanft eingeschlafenen Mönche mit dem lautgerufenen Namen des Königs Artus weckte, so daß sie plötzlich gespannt aufhorchten und nunmehr ihre wohlverdiente Rüge bekamen, lehrt deutlich, daß auch die Klostergeistlichkeit behaglich im Strom der ritterlichen Dichtung mitschwamm; und die frischen, gelegentlich auch zügellosen und lasziven Lieder der lateinisch dichtenden Vaganten mit ihrem Bacchus- und Venuskult, ihrem sinnlichen Übermut und ihrer dreisten kirchlichen Opposition bezeugen reichlich, wie auch der niedere Klerus ganz von eudämonistischen Stimmungen und einer halb heidnisch gefärbten Freude am Weltgenuß durchdrungen war. Im Jahre 1291 hatte man übrigens in dem altberühmten Kloster St. Gallen sogar schon das Schreiben verlernt. Die Pfaffen Lamprecht und Konrad, Albrecht von Halberstadt, Ulrich von Zatzikhofen, Thomasin von Zirklaria, Konrad von Heimesfurt und die Legendendichtung des 13. Jahrhunderts offenbaren in der Auffassung und Behandlung des poetischen Stoffes das entschiedene Übergewicht der laienhaften Lebensanschauung, und die Tugendlehre des thüringischen Kaplans Wernher von Elmendorf geht durch das Mittelglied einer französischen Kompilation hindurch ganz und gar auf den moralischen Sentenzenschatz der heidnischen Klassiker zurück.

Die neue gesellschaftliche Kultur ritterlicher Prägung umfaßte nicht minder die besten Elemente des großstädtischen Bürgertums. Der Meister Gotifried von Straßburg mit seinem feingebildeten und den diesseitigen Da-

seinsfreuden schauensfroh zugekehrten Epikuräerantlitz vertritt einen Typus wohlhäbigen bürgerlichen Hochgefühls mit ritterlicher Lebenshaltung, dessen Herrschaft wohl weiter reichte, als wir heute verfolgen können. Verschwägerungen von bürgerlichen und adeligen Geschlechtern kamen vor, und der „gute Gerhart" des Rudolf von Ems zeigt jenen schlichten Kaufmann in enger Verbindung mit einer Königsfamilie und schließlich sogar die ihm angebotene englische Königskrone zurückweisend. Dieser ritterlich-bürgerlichen, auch z. B. in einem Konrad von Würzburg verkörperten Weltbildung konnte freilich keine lange Dauer blühen, weil sie nicht allein der Ungunst äußerer Bedingungen, dem Mangel geistiger Zentralpunkte und großer nationaler Impulse, erlag, nicht allein dem asketischen Ansturm der Bettelmönche, sondern vor allem auch dem breitspurigen Vordringen jener gröberen eudämonistischen Stimmungen, wie sie aus den breiten Schichten des rein materiell interessierten Bürgertums zugleich nach unten und nach oben wirkten. Die bürgerliche Dichtung des 14. und 15. Jahrhunderts wirtschaftete mechanisch mit dem alten stofflichen und technischen Besitz der geistlichen, höfischen und Spielmannsdichtung weiter, aber da dem vorwiegend wirtschaftlich gerichteten Zeitalter eben deshalb die künstlerische Phantasie und der ästhetische Sinn verloren ging und das Bürgertum den neuen Inhalt, den es in sich trug, während seiner langsam sich bildenden literarischen Mündigkeit noch nicht durchschlagend zu objektivieren verstand, so offenbarte sich sein Übergewicht nur in dem vorläufig lediglich akzessorischen Eindringen bürgerlicher Gestalten, Lebensanschauungen, Zweck- und Wertbestimmungen in die Dichtung sowie in dem immer weiter um sich greifenden Herunterkommen des Tones und der zunehmenden Herabdrückung des ästhetischen Niveaus. Denn

die aus dem gesellschaftlichen Leben dieser Übergangsepoche reichlich zu belegende Freude an naiv zynischer Rohheit, Völlerei, schmutziger Derbheit und massiver Zotenlustigkeit, die die höfische Zucht bis in die höchsten Stände hinein so erstaunlich rasch zersetzte, machte sich auch in der Dichtung mit immer breiterem Behagen geltend, verkehrte den Minnesang zur Parodie, Burleske und volksmäßigen Derbheit, löste das Epos am liebsten durch die lustige Realistik des Schwankes, der Satire, des Fastnachtsspieles oder durch didaktische Nüchternheit ab und schob schließlich der eleganten, weltläufigen Bildung des Humanismus, die so lange vergeblich damit rang, eine nicht minder schwerfällige und widerstrebende Masse entgegen, als es die Defensivtruppen der durch jene bedrohten und verhöhnten Scholastik waren: an Sebastian Brants damals maßlos bewundertem „Narrenschiff" ließe sich dieser eigentümlich deutsche Prozeß am lehrreichsten veranschaulichen. In dem Zeitalter eines wildwuchernden genossenschaftlichen Korporationstriebes und beständiger großer Massenbewegungen mußte eben auch die aristokratische Haltung der Bildung mehr und mehr der herabziehenden Herrschaft des Massengeschmackes verfallen, und wenn das zusammengeschlossene Massengefühl in der Literatur sich höchst charakteristisch auslebte in zwei Gattungen, die jetzt einen außerordentlichen Aufschwung nahmen: im gesungenen mehrstimmigen Liede und im Drama, so kam derselbe demokratische Zug zur Geltung in der wachsenden Gewalt des massenbezwingenden Wortes, in der energischen Entwicklung der deutschen Predigt und einer zu seltsamen Verirrungen neigenden Massenreligiosität, deren psychologische und historische Würdigung uns später noch wird beschäftigen müssen. Neben der Predigt erhob sich aber überhaupt die dem bürgerlichen Geiste zusagende Aus-

drucksform der Prosa ins Breite: im Roman, in der Novelle, in der Biographie, in der Chronik, im Traktat und den rasch sich erweiternden Siedelungsgebieten des Brief- und Geschäftsstils. Und wie die Sprache der Laien in der Predigt, in der didaktischen, erbaulichen, erzählenden und geschäftlichen Prosa, im geistlichen und im weltlichen Liede sich ein weites Wirkungsfeld eroberte, so begann sie die lateinische seit dem 13. Jahrhundert auch aus den offiziellen Urkunden zu verdrängen, mit dem Sachsenspiegel und Schwabenspiegel wurde das Deutsche auch in den Rechtsquellen herrschend, durch die Mystiker in der Philosophie und bald auch in den übrigen Wissenschaften, durch die städtischen Chronisten in der Geschichtschreibung; und durch die zahlreichen, auf weiteste Verbreitung berechneten Übersetzungen klassischer und ausländischer Literaturwerke besonders seit dem 15. Jahrhundert entwickelte sich die Bildungsfähigkeit der Volkssprache zu neuen Ausdrucksformen, neuen Wortschöpfungen, neuen syntaktischen und graphischen Abschleifungen. Allmählich entstanden so die Voraussetzungen eines alle Stämme zusammenfassenden Rechtsbewußtseins, das an der schon im 12. Jahrhundert leise einsetzenden Rezeption des römischen Rechts den wirksamsten Beistand finden sollte, und einer allgemeinen Schriftsprache. Wie die Laien in den Sekten und Bruderschaften sich die Mündigkeit in Religionssachen eroberten, so erstrebten sie sie auch in der Rechtsprechung: schon der im Jahre 1235 neu geordnete oberste Gerichtshof des Reiches wurde ganz mit Laien besetzt, und seitdem unter dem luxemburgischen Realpolitiker Karl IV. die Reichskanzlei dem Einfluß der drei geistlichen Erzkanzler entzogen und einem Hofbeamten unterstellt wurde, seitdem in den fürstlichen und städtischen Kanzleien Geistliche für den weltlichen Verwaltungsdienst wirklich berufsmäßig ausgebildet wur-

den und die Aufnahme des römischen Zivilrechtes wie die fortschreitende Technik der Verwaltungsformen und des Geschäftsverkehres ein Heer von rechtskundigen Laien, Kanzleibeamten, öffentlichen Notaren und Lohnschreibern geschaffen hatte, da hatte das Laienelement einen neuen Kristallisationspunkt gefunden, an dem sich Adlige und Bürgerliche mit höheren und niederen Klerikern trafen und so den modernen Begriff des Staatsbürgertums auch von dieser Seite vorbereiten halfen. Die Laienbildung mit ihrem diesseitigen Realismus und Empirismus siegte in der Literatur, in der Kunst, in der Wirtschaft, im Recht, in der Verwaltung: siegreich durchbrach das geldwirtschaftliche Zeitalter durch die Kraft seiner neuen Stimmungen, Zweck- und Wertbegriffe die Schranken des alten Systems, die Geistlichkeit aber hatte die Führung der Nation verloren.

Die große Kolonisation des Ostens rechnete mit kirchlichen Gesichtspunkten nur noch nebenher. Die eigentlichen Kulturträger von ehedem, die Pfaffenfürsten, verzettelten sich in partikularen Interessen, in politischen Intriguen und Zänkereien, während die ungeheure Expansionskraft der arbeitenden Klassen, des Bürger- und Bauernstandes und des niederen Adels über die alten Grenzen der Monarchie eroberungslustig hinausdrängte, in großartiger Wiederaufnahme der ottonischen Slavenpolitik ein neues koloniales Deutschland jenseit der Elbe schuf, dort auf nahezu jungfräulichem Boden die Grundlagen einer realistischen, von den Bleigewichten geschichtlicher Traditionen und Vorurteile unbeschwerten Kultur erbaute und damit den Schwerpunkt der deutschen Geschicke nach dem Osten schob, von dem südlich die neue habsburgische Weltmacht sich erheben sollte, nördlich ihr größerer Nebenbuhler, der brandenburgische Staat, um die alte Kultur des west-

lichen Mutterlandes, welche in der Kirche ihren Mittelpunkt besessen hatte, vollends matt zu setzen und mit neuen Idealen zu erfüllen. Bis dahin war freilich im 15. Jahrhundert noch ein langer Weg, noch stand man gleichsam nur mit einem halb zögernd ausgestreckten Fuße jenseit der Grenzmauern kirchlicher Weltanschauung. Man mochte von der Unangemessenheit der kirchlichen Ideenwelt noch so tief durchdrungen sein, man mochte sie durch die Tatsachen der lebendigen Geschichte noch so oft widerlegt finden, man suchte doch vergeblich den idealen Rechtsgrund, um mit ihrer Herrschaft zu brechen. Und wenn man sehr genau wußte, daß die asketischen Ideale die Zivilisation niemals zur Umkehr zu zwingen vermöchten, so blieben jene doch nach wie vor eine unberechenbare Macht und erschütterten die Gemüter immer noch mit der alten Stärke.

Hatte denn diese glänzend emporgestiegene Laienkultur wirklich einen Rechtstitel vor Gott? Führte sie nicht vielmehr überall von Gott ab und durch die Entfesselung aller weltlichen Begierden dem Reiche des Teufels entgegen? In der Tat: das war ihr Verhängnis! In den asketisch-sittlichen Ideen, zu denen man sich in der Kirche bekannte, fand sie keine Stütze, sie entbehrte im innersten Grunde der göttlichen Weihe. So behaglich man sich einrichten mochte im Irdischen, so überzeugt man seinen Wert und seine Herrlichkeit empfand, immer hing doch die schwüle Gewitterwolke der bleiernen Askese drohend über den erbangenden Häuptern, als müßte sie sich plötzlich furchtbar entladen und die heillos verderbte Welt in rächende Flammen setzen. Nun zeigten sich die Früchte davon, daß die Kirche durch Schrecken und Furcht ihre Herrschaft über die Gemüter befestigt hatte; gerade im Kampfe mit der Laienkultur, die diese ihre Herrschaft bedrohte, steigerte sie jene Mittel des Schreckens und der

Furcht immer einseitiger und rücksichtsloser und in dem teuflischen Fanatismus der Inquisitionspraxis bis ins Wahnwitzige. Und die irdische und himmlische Furcht, die sie in den Gemütern lebendig erhielt, blieb eine Tatsache des innern Lebens, über die die wenigsten für die Dauer hinweg kamen, und die immer wieder die widerstrebende Einsicht zurücklenkte auf die zweifelnde Frage, ob die Kirche nicht am Ende doch die einzige Wahrheit vertrete und alle von ihr wegführenden Stimmungen, Gedankenreihen und Ziele nicht Eingebungen des Teufels seien. Man konnte sich sehr aufgeklärt vorkommen, darüber lachen und spotten, aber einem starken Sinnenleben gegenüber ist der Intellekt nur zu häufig im Nachteil, und die Kinderfurcht erweist sich schließlich unzugänglich gegen die vernünftigsten Einwendungen. Und mochte man auch rasend werden über die Tatsache, daß die Kirche gegenüber der laienhaften Lebensanschauung den offenbaren Widersinn mit Bann und Feuer und Schwert verteidigte, was vermochte das alles wider die Brutalität einer geistlichen Macht, welche nichts neben sich duldete und ihre angeblich göttlichen Lebensgebote so oft wieder und wieder vorsagte, bis sie jeder nachbetete und unter Angst und Zittern daran glaubte? Wo uns ein Einblick gegönnt ist in das innere Leben jener Jahrhunderte, da begegnet uns der seltsam gebrochene Widerschein jener ungelösten Frage, jenes martervollen Zwiespalts zwischen der diesseitigen, sinnenfrohen, schöpfungskräftigen Weltfreude der Laienkultur und der mit ihr unvereinbaren, unversöhnlichen Geschlossenheit des kirchlichen Gedankensystems. Dort war energischer Naturtrieb, elementares Wachstum, sinnliches Kraftgefühl, wagelustige, erobernde Stimmung und das Räsonnement des gesunden Menschenverstandes, hier die Ehrfurcht vor einer heiligen Institution, der Respekt vor einer geistigen Erb-

schaft von Jahrhunderten, die Überlegenheit der intellektuellen Schulung und die disziplinarische Gewalt: niemand wußte, wie dieser Kampf enden werde, aber das Gefühl, daß eine Katastrophe kommen werde, konnte auch im buntesten, naivesten Weltgetriebe plötzlich beängstigend aus der Tiefe tauchen und des Himmels heitre Bläue wie mit schwarzen Riesenfittichen verdunkeln. Neben den humorvollsten, lebenstrotzendsten Schöpfungen eines kerngesunden Realismus drängen sich in der Phantasie jener Zeit die schauerlichen Totentänze, düstre apokalyptische Visionen und erschütternde Darstellungen der Martern Christi, des jüngsten Gerichts und der Höllenstrafen; neben der reinen, naiven Freude der Beobachtung erscheint eine unheimliche Kraft phantastischen Träumens, ein Schwelgen in drastischen Gegenüberstellungen des Sinnlichen und des Übersinnlichen, der Weltlust und der Weltflucht, des trotzigen Genusses und der erzitternden Furcht vor den letzten Dingen. Damals wurde in Deutschland der Weltschmerz geboren, jene von unendlichen aufwärtsgehenden Ahnungen emporgetragene und der Schranken ihres Vermögens zugleich verzweifelt innewerdende Wonne des Leidens, wie sie in der Faustsage und in Dürers tiefsinniger „Melancholie" unsterblichen Ausdruck gewonnen hat.

Wie konnte dieser ungeheure Widerspruch von Idee und Wirklichkeit versöhnt werden? Wo gab es einen Rechtstitel, mit dem der der Kirche entwachsene Laie vor seinem Gott bestehen konnte? Wie mochte man gewiß werden, daß dieses fieberhafte Welttreiben, dieses rastlose Aufgehen im Gegenwärtigen, das von der Kirche immer weiter wegführte und für die Heiligkeit eines beschaulichen Daseins keinen Raum mehr ließ, nicht der Hölle entgegenführte, nicht die göttliche Ungnade herabbeschwor und die arme Seele um ihr Heil brachte?

Unter Schmerzen ist die Antwort auf diese Frage geboren worden, und von keinem Punkte dürfte es so dringlich einleuchten, wie von diesem, warum wir von dem Manne, der hier ganz allein das erlösende Wort gefunden, eine neue Epoche zu rechnen haben. Außerhalb der Kirche war diese Laienkultur üppig emporgewachsen, abseits gleichsam, wie eine blühende Wildnis, aus der kein gangbarer Pfad in die heiligen Mauern mit ihrem himmlischen Frieden zurückzuführen schien; Luther aber fand in dieser Wildnis den Garten des Herrn, er baute seine Kirche mitten hinein, er heiligte die irdische Welt, er gab ihr ihre Rechtfertigung vor Gott.

Während sich Landadel und Klerus, Ritterschaft und höheres Bürgertum auf dem gemeinsamen Boden einer nationalen Laienkultur erst ritterlicher, dann bürgerlicher Prägung zusammenfanden und die Voraussetzungen der modernen gebildeten Gesellschaft schufen, war der ehemals so hochgeehrte bäuerliche Stand durch die geldwirtschaftliche Entwicklung überholt und von den Vorteilen der neuen Bildung jäh abgeschnitten worden.

Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts hatte sich der bäuerliche Stand in aufsteigender Linie bewegt. Wie im 10. Jahrhundert die freien Hintersassen mit den Liten und Unfreien zu der Klasse der Grundholden verschmolzen waren, die der politischen Rechte ermangelten, aber wirtschaftlich, abgesehen von der Zinsentrichtung, frei waren, so gliederten sich diesen im 13. Jahrhundert die Schutzleute, Zensualen und Vogteileute an, die, ohne ihre persönlichen Rechte zu opfern, für die erbetene Schutzherrschaft eine Abgabe erlegten. Und je mehr die Grundherrschaften staatliche Rechte an sich zogen, um sich zu Landes-

herrschaften zu entwickeln, um so mehr bildeten sich die privatrechtlichen Verhältnisse der Grundholden zu ihren Grundherren in öffentlich rechtliche um, Grundholden und Schutzleute verschmolzen allmählich zu dem neuen Stande der Untertanen mit politischer Abhängigkeit, aber persönlicher Freiheit; die bäuerliche Bevölkerung wurde eine einheitliche Masse, deren wirtschaftliche Selbständigkeit sich hob, je mehr die große Grundherrschaft selbst ihren bloß wirtschaftlichen Charakter zugunsten des politischen aufgab. Diese Entwicklung begann bereits im 11. Jahrhundert, zu einer Zeit also, wo die landwirtschaftliche Besiedelung Deutschlands, die erst um 1300 zum wirklichen Abschluß kam, ihre größte Energie entfaltete und somit den Grundwert immer entschiedener in die Höhe trieb. Da aber bei dieser beständigen Steigerung der Bodenrente die bäuerlichen Dienstleistungen und Zinsen jedem Versuche, sie entsprechend zu erhöhen, einen zähen Widerstand entgegensetzten, so ergab sich aus diesem Mißverhältnis eine zunehmende Verarmung der Grundherren, die aus ihrem Eigen nur eine unzulängliche Rente zogen, und eine ebenso zunehmende wirtschaftliche Kräftigung des Bauernstandes, dessen rasch errungene Wohlhabenheit besonders im Westen und im Süden Deutschlands gern einen lärmenden Übermut zur Schau trug, den Neid der höhern Klassen keck herausfordernd und in den köstlichen Reihen Neidharts von Reuental, in den Erzählungen des Cäsarius von Heisterbach, in dem prächtigen Gedichte von dem reichen Bauernsohne Helmbrecht, den der Hafer sticht, ein Ritter zu werden, sowie in dem sogenannten Seifried Helbling die lehrreichsten Reflexe zurücklassend. Und gleichzeitig hatte das Selbstgefühl und die Emanzipationslust des Bauernstandes im östlichen Kolonialgebiete einen neuen Schauplatz gewonnen, dessen freiheitlicher Zug auf die Verhältnisse des Mutter-

landes zurückwirkte; endlich strömten seit dem 11. Jahrhundert auch aus den Städten dem Bauernstande zahlreiche wirtschaftliche Kräfte zu.

Um das Jahr 1300 aber war diese rasch aufstrebende Entwicklung schon wieder im Absteigen. Der Ausbau des Landes war vollendet, der Zug nach dem Osten stockte, die Städte konsolidierten sich: die überschüssige Bauernkraft, nach außen nicht mehr abgegeben, mußte sich in den unwandelbar gegebenen Grenzen einzurichten suchen. Die Folge davon war eine unaufhaltsame Zersplitterung des Bodens und der Verfall der alten Hufenverfassung, schon im 15. Jahrhundert ist die Viertelhufe das bäuerliche Normalgut. Da eine weitere Parzellierung kaum statthaft war, so wuchs bald eine Menge von Besitzlosen heran, die, von allen sichern Lebensbedingungen ausgeschlossen, der Leibeigenschaft in die Arme trieben und mit dem Proletariat der Städte fraternisierend die drohende Haltung der Unzufriedenen annahmen. Aber man muß beachten, daß neben den bittersten Klagen über rechtswidrige Bedrückung der Bauern, über die Ausnutzung ihrer wirtschaftlichen Mißlage durch Entziehung des Jagd- und Fischrechts oder des Nutzungsrechts an der Allmende, über den Verlust der alten politischen Rechte, der Gerichtsbarkeit und des Waffentragens, über die hinterlistigen Anwendungen des verhaßten römischen Rechts zugunsten der Grundherren und zum Schaden der Hörigen, — daß neben solchen Klagen auch zahlreiche Zeugnisse von der andauernden Üppigkeit des Bauernstandes, von seinem Kleiderluxus und seiner geblähten Hoffart sprechen. Auch hier wird man der Buntscheckigkeit der Verhältnisse nicht mit einer Verallgemeinerung einzelner Lokalbeobachtungen gerecht. Aber das läßt sich mit Sicherheit sagen, daß der materiell emporstrebende Drang, den das Bürgertum entfesselt hatte,

daß der Drang nach Lebensgenuß und die durch die Geldwirtschaft eingeleitete Tendenz der gesellschaftlichen Nivellierung auch den Bauer ergriffen hatte, der eben, wo er unter harter Bedrückung seufzte, diese im Hinblick auf den Wohlstand der städtischen Emporkömmlinge um so grimmiger empfand. In den Kriegen zwischen Adel und Städten standen die Bauernschaften zum Adel, das waren die notwendigen Nachwirkungen der alten aristokratisch-agrarischen Kulturepoche: auf den bäuerlichen Leistungen beruhten ja im wesentlichen noch die Einkünfte des Adels; aber gerade im erbitterten Ringen der ständischen Gegensätze mußten jene Leistungen immer gewaltsamer überspannt werden, und so kam es, daß die neue demokratische Kultur auch unter jener äußerlich noch festgehaltenen Verbindung zwischen Adel und Bauerntum einen Riß auftat, der sich nicht mehr lange verbergen ließ. Nach und nach fand sich das Bauerntum in eine Opposition hineingedrängt, die am Ende nur noch in dem Kaisertum eine ideale Rechts- und Schutzmacht anerkannte, mit allen besitzenden Klassen aber sich auf das tötlichste verfeindet sah. Dennoch würde diese Opposition schwerlich einen so unbändig revolutionären Charakter angenommen haben, wenn nicht der Fanatismus religiöser Schlagworte diesen Brand fort und fort geschürt hätte. Der Punkt, an dem er ausbrach, spricht dafür deutlich genug; dieser Punkt war die Pfaffenhetze, die im Lichte gewisser biblischer Gedankenreihen als ein gottgefälliges Werk erschien. Auf diese Entwicklung wird unsere Betrachtung noch zurücklenken müssen. An diesem Punkte wurde die bäuerliche Opposition im Bunde mit der übrigen Masse der Unzufriedenen aggressiv, weil sie hier auf einen „göttlichen" Rechtstitel pochen zu dürfen wähnte. Ihre eigentlichen Beweggründe wurzelten aber tiefer: in der durch die empor-

strebenden Kräfte der Laienkultur entfesselten sozialen Begehrlichkeit.

Das Streben nach Genuß und nach „Bildung“, wie es den Bauernsohn Helmbrecht aus der Sphäre verachteter Vorurteile lüstern in die große Welt trieb, war zweifellos ein typischer Grundzug bäuerlichen Ehrgeizes, den der wirtschaftliche und rechtliche Verfall dieser Klasse nur noch schärfer und verlangender einprägte, um ihn schließlich zur offnen Auflehnung fortzureißen. Denn je eigensinniger sich mit dem Ausgange des Mittelalters die Stände gegeneinander genossenschaftlich abzuschließen suchten, je härter bei aller Verähnlichung der Sitten und des äußeren Behabens die Interessen der verschiedenen Kreise aufeinander stießen, je feindlicher die Klassengegensätze in dem durch die neuen Geldmächte entfesselten Daseinskampfe sich abhoben, — eine dunkle Empfindung menschlicher Gleichberechtigung ging doch durch alle hindurch, ein Sehnen nach einer neuen Freiheit, nach neuen Lebensformen, neuen Betätigungen: aus dem Schoße des geldwirtschaftlichen Zeitalters hob sich siegreich das Evangelium des Individualismus.



Drittes Kapitel

Der Durchbruch des Individualismus

Mitten in die Welt bist du gestellt, damit du alles überschauest, was in ihr ist. Weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich bist du geschaffen, damit du als dein eigener, freier und selbstherrlicher Schöpfer und Bildner dir die Form prägst, die du begehrst. Du kannst zum stumpfen Tier entarten, du kannst dich zum göttlichen Wesen hinaufläutern kraft deines inneren Wollens. O herrliche Güte des göttlichen Vaters, o herrliche und wunderbare Sendung des Menschen, dem es gegeben ist, zu gewinnen, wonach er verlangt, und zu sein, was er begehrt! Die Tiere bringen schon aus dem Mutterleibe alles mit, was sie besitzen sollen, die Himmlischen waren von Anfang an, was sie in alle Ewigkeit sein werden; dem Menschen allein pflanzte der Vater die Keime eines allartigen Lebens ein, und welche ein Jeder zur Entwicklung bringen wird, die werden in ihm aufblühen und ihre Früchte tragen.
Pico della Mirandola, oratio de hominis dignitate.

Die Rede des Pico della Mirandola von der Menschenwürde ist eines der denkwürdigsten Zeugnisse der Renaissanceepoche, deren Ziel ja nicht, wie die landläufige, aber grundfalsche Formel lautet, die Wiedergeburt der Antike, sondern die Wiedergeburt des ursprünglichen Men-

schentums, der menschlichen Natur in ihrer ungeteilten Totalität war. Der Hintergrund, von dem sich die Renaissancebildung gegensätzlich abhob, war die jenseitig orientierte asketische Metaphysik der Kirche, für die der Mensch und die Welt nicht eine Einheit, sondern eine dauernde Zwiespältigkeit irdischer und göttlicher, sinnlicher und spiritueller Teilnaturen darstellte, ihre Lebenskraft war das Evangelium von der Ganzheit und Freiheit des Ichs und dem unendlichen Wert jeder einzelnen, einer beständig aufsteigenden Entwicklung fähigen Menschenseele, ihre unvergängliche Erkenntnis die Entdeckung, daß energische Selbsterziehung und Bildungsstärke auch die menschliche Persönlichkeit zu einem Kunstwerk gestalten können und gestalten müssen. Wie jede neue Lebensanschauung als eine Abstraktion aus den jeweiligen Gesellschaftszuständen und den zunächst unbewußt in ihnen wirksamen Kräften zu begreifen ist, so war dieser entschlossene Individualismus das theoretische Ergebnis jener politischen, sozialen und wirtschaftlichen Wandlungen und der damit zusammenhängenden Umstimmung aller Lebensgefühle und Lebenswerte, von denen die voraufgegangenen Betrachtungen einen Begriff zu geben versuchten. Ein berufener Schriftsteller hat den Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft eine der größten Revolutionen genannt, eine langsame zwar, aber eine einschneidendere, als alle, die ihr gefolgt sind. Aus ihrem Schoße sprang die neue Lebensanschauung mit Notwendigkeit hervor. War aber auch der Kulturboden für die Entfaltung des neuen Lebensideales ungefähr überall in der gleichen Weise vorbereitet, insofern überall ähnliche wirtschaftliche und soziale Kräfte wirkten, so war damit doch nicht überall die gleiche Fähigkeit gegeben, für dieses Ideal die theoretische Formulierung zu finden. Hier offenbarten sich zum ersten Male ent-

scheidend die Verschiedenheiten der nationalen Charakteranlagen. Bis in das 13. Jahrhundert darf man von einer gemeinsamen abendländischen Bildung reden, die auf dem von der Kirche übernommenen geistigen Erbe des römischen Altertums ruhte und in der lateinischen Sprache ein die Völkergrenzen übergreifendes Verständigungsmittel besaß. Je mehr aber die ehrwürdigen Vermächtnisse des alten Römertums, Weltkaisertum, Weltkirche und Weltsprache, ihre Beziehungen zu den eigentlichen Lebensmächten einbüßten, je mehr sich die Nationen gleichsam als Individuen konsolidierten und den Aufgaben der Selbsterhaltung und Selbsterziehung, der territorialen und lokalen Konzentrationen, des inneren Ausbaus und der wirtschaftlichen und politischen Kräftigung zuwandten, um so mehr traten auch die Nationalcharaktere auseinander, und auch auf geistigem Gebiete verteilten sich ihre Rollen nach den natürlichen Anlagen. In Deutschland, das sich der geistigen Überlegenheit des Romanentums gegenüber lediglich lernend und aneignend verhalten hatte, war weder die wissenschaftliche Produktivität und Selbstbesinnung noch die ästhetische Stimmung vorhanden, ohne die ein neues Lebensideal nicht aufgerichtet werden kann. Deutschland besaß lediglich die Empfänglichkeit dafür und ließ sich zuerst von Frankreich, dann auch von Italien willig in die Schule nehmen. Zudem hatte die Ausbildung der Geldwirtschaft und der städtischen Kultur, aus denen die neue Weltanschauung herauswuchs, in keinem andern Lande so spät eingesetzt, wie in Deutschland, welches Jahrhunderte hindurch von den großen Handelswegen nicht durchkreuzt, sondern umgangen worden war.

Bei den Romanen begann denn auch zuerst der große Auseinandersetzungsprozeß zwischen laienhafter und kirchlicher Kultur, und niemand hat vielleicht den Grundzug

der Renaissanceepoche treffender gekennzeichnet als der tiefblickende Italiener Machiavelli mit dem musikalischen Schlagwort: Ritornar al segno, Rückkehr zum Zeichen, womit er geradezu ein geschichtliches Gesetz feststellen wollte. Seine Meinung war, daß alles untergehen müsse, was sich nicht aus sich selbst erneuen könne; das geschehe aber durch das Zurückgehen auf ein Anfängliches, denn in jeder Einrichtung sei ein guter Keim verborgen, der sie emporgetrieben habe, diesen Keim gelte es, wenn die Entwicklung bis zu einer gewissen Grenze gelangt sei, immer wieder bloßzulegen und so aus dem Ursprünglichen ein neues Wachstum hervorzulocken. Ohne diesen Verjüngungsprozeß, der eine bestehende Ordnung, wenn sie auf einen bestimmten Punkt der Reife oder Überreife gekommen ist, auf ihren Ursprung zurückleitet und neu erstehen läßt, kann es nach Machiavelli keinen wirklichen Fortschritt geben, und in diesem Sinne erklärt er große Umwälzungen für notwendig und heilsam. Er sprach das aus in einem Zeitalter politischer Gärungen, von dem schon Aeneas Sylvius gesagt hatte: „In unserm veränderungslustigen Italien, wo nichts feststeht und keine alte Herrschaft existiert, können leicht aus Knechten Könige werden.“ Wie die italienischen Kleinstaaten, Gewaltherrschaften und Republiken die eigentlichen Werkstätten waren, in denen die energischen Willensmenschen, die ganz auf sich selbst gestellten Persönlichkeiten sich überreich entwickelten, ist seit Burckhardts berühmter Darstellung allbekannt. Die neuerdings gewonnene Einsicht in die großen wirtschaftlichen Veränderungen jener Jahrhunderte hat uns das Geheimnis dieses schrankenlosen Individualismus noch tiefer verstehen gelehrt; sie hat uns vor allem begreiflicher gemacht, wie man wieder auf den Menschen als Sinnenwesen zurückkam, die Rechte der Kreatur und aller irdischen

Freuden leidenschaftlich betonte, der demütigen Askese und Selbstverleugnung den Stolz, den Ehrgeiz, den Weltgenuß, den Drang zu erobern und zu beherrschen, die Ruhmbegier, die sinnliche Liebe, die allseitige Ausbildung des Körpers und des Geistes, der physischen, der intellektuellen und der Willensmächte, das leidenschaftliche Trachten nach allen Gütern dieser Erde als gesunde Betätigungen echten Menschengefühls mit vollem Bewußtsein entgegensetzte, und wie man ferner unter dem aufregenden Eindruck der Orientfahrten und der großen Entdeckungsreisen im Weltmeer auch die Natur mit tieferen Augen betrachten lernte, ihr als Künstler wie als Forscher ganz neue Offenbarungen abgewann und die Herrschaftsgebiete des Menschengeistes immer weiter sich ausdehnen sah ins Unendliche.

Die Begriffe der Selbsthilfe und der Selbstverantwortung, der Drang emporzukommen und sich aller Kräfte seiner Existenz ausübend bewußt zu werden, sie waren nicht nur auf politischem und wirtschaftlichem Gebiete wirksam, vielmehr überall kam diese erstarkte Macht des persönlichen Lebens, des Selbstseinwollens, zur Geltung und rüttelte an den alten Bildungs- und Daseinsordnungen: wer mochte wissen, wo der Weg hinausging! Aber der Trieb der Veränderung ließ sich nicht mehr bannen; es galt, Raum zu gewinnen, Schranken zu durchbrechen, Freiheit zu erobern, es galt umzustürzen und neu zu bauen, ritornar al segno. Immer neu ist unser Staunen über die Kolossalmenschen, die dieser revolutionäre Geist vor allem in der italienischen Renaissance hervorgebracht, Menschen, in denen sich der Enthusiasmus für alles Erhabene und Schöne, der höchste Bildungsdrang, die vollendete Ritterlichkeit, die begeisterte Huldigung für weibliche Anmut und Würde, die entschlossenste Opferwillig-

keit und das hochherzigste Eintreten für die edelsten Interessen mit einer frevelhaften Ruchlosigkeit und hinterlistigen Tücke, mit einer kalten Verachtung aller objektiven sittlichen Mächte verbinden konnte. Und doch mögen wir uns dem Zauber dieser unheimlichen Genialitäten nicht entziehen, die auch auf dem Gipfel des Frevels die elementaren Tiefen der inkommensurablen Menschennatur empfinden lassen und einen jeden erschütternd gemahnen an den Dämon in der eigenen Brust.

Der Individualismus der Renaissancezeit mußte sich notwendig erobernd, bestreitend, verteidigend mit der Kirche auseinandersetzen, nicht mit der verfassungsmäßigen Kirche in erster Linie, sondern mit jener kirchlichen Weltanschauung, deren asketisch-transszendentale Ideen alle Gebiete des geistigen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens mit dem Anspruche, die ausschließlichen Normen des Handelns zu überliefern, durchdrangen. War die Kultur, aus der er hervorgetrieben wurde, gleichsam abseits von der Kirche und ohne ihre Sanktion erwachsen, so war er von Anbeginn in der Lage, die Kirche als die natürliche Feindin seiner unbeschränkt empfundenen Freiheitsrechte betrachten zu müssen. Er konnte sich den Anschein geben, als ob die sittlichen und rechtlichen Gebote der Kirche nicht vorhanden seien, aber das war für die Dauer kein möglicher Zustand, und der feindliche Zusammenstoß zwischen den beiden Weltanschauungen mußte früher oder später erfolgen. Indessen nicht jedes neue Lebensideal hat als solches an sich schon die Tendenz revolutionär vorzugehen, selbst wo die Unerträglichkeit der Existenzbedingungen noch so drückend empfunden wird; die Kraft der Auflehnung gegen das Bestehende gewinnt es erst, wenn es sich legitimieren, d. h. sein Recht zur Revolution durch Berufung auf unbestreitbare Autoritäten

begründen kann, in diesem Falle auf Autoritäten also, die auch die Feindin, die Kirche, notgedrungen anerkennen mußte. So war es hier, als sich der große Auseinandersetzungsprozeß zwischen Laientum und Kirche anbahnte; wir verfolgen ihn zunächst auf dem Gebiete der wissenschaftlichen, dann auf dem der religiösen Kultur, überall wird uns das Macchiavellische Gesetz von der Rückkehr zum Zeichen entgegentreten.

Auf wissenschaftlichem Gebiete ist es das energische Besinnen auf die menschlichen Urvermögen der Vernunft und des Willens, das den Zusammenhang der kirchlichen Gedankenwelt zuerst lockert und dann zersprengt, um dem individualistischen Prinzip der innern und der äußern Erfahrung zum Durchbruch zu helfen, welches das Wissen und Urteilen von der Welt auf völlig neue Grundlagen zu stellen unternimmt. Der Humanismus anderseits vollzieht die Rückkehr zum Zeichen, indem er die Gegenwart wieder an die Vergangenheit knüpft, in welcher ihre Wurzeln liegen, und die in gewissem Sinne auch in der Kirche noch fortlebt: er begründet seine individualistische Weltanschauung mit Hilfe des klassischen Altertums, das er nicht mehr aus den Trübungen der kirchlich-mönchischen Überlieferung, sondern aus den echten Quellen zu verstehen beginnt. Auf religiösem Gebiete endlich bewährt sich die Rückkehr zum Zeichen in dem Hinstreben auf die ältesten Urkunden des Christentums, die Väter, die heilige Schrift und den reinen Urborn der Frömmigkeit, wie er im apostolischen Zeitalter floß. Die immer dringlicher werdende, in der empirischen Kirche nicht mehr zu befriedigende Sehnsucht der Laien nach religiösem Selbstleben und persönlicher Heilsgewißheit schöpfte aus diesen Quellen von unanfechtbarer Autorität Forderungen, die mit dem bestehenden kirchlichen System schließlich ebenso unverein-

bar wurden, wie die Ergebnisse der Philosophie und die neuen Erkenntnisse des Humanismus. Eine ungeheure Gärung entstand aus dem Zusammenmünden dieser drei Richtungen, mit denen die Kirche einzeln ihre Kompromisse schloß, ohne sich damit der Wucht ihres Andringens dauernd erwehren zu können. Keine dieser drei Richtungen hat ihren Ursprung in Deutschland gehabt, Frankreich und Italien blieben die führenden Länder, Deutschland verarbeitete nur ihre Anregungen. Aber auf einmal fand es den festen Punkt, von dem seine Produktivität sich genial zu entfalten begann: mit Luther trat der deutsche Geist, der bis dahin immer nur von andern gelernt, andern nachgebildet hatte, zum ersten Male führend auf den Schauplatz der abendländischen Geisteswelt.

I.

Die Zersetzung der mittelalterlichen Wissenschaft

> Die Freiheit des Willens kann durch kein Mittel der Vernunft bewiesen werden. Dennoch kann sie mit völliger Klarheit erkannt werden durch die Erfahrung, indem nämlich der Mensch erfährt, daß, was auch immer die Vernunft vorschreiben mag, dennoch der Wille dieses wollen oder auch nicht wollen kann.
>
> Wilhelm von Occam, quodlibeta septem.

Die individualistischen Stimmungen des geldwirtschaftlichen Zeitalters führten von selbst auf eine Verstärkung des wissenschaftlichen Denktriebes hin, der durch die ungeheure Erweiterung des abendländischen Bildungshorizontes sowie durch die Nötigung, die drei monotheistischen Hauptreligionen jetzt vergleichend zu betrachten, und durch

die schmerzlichen Zweifel, die sich diesen Bemühungen unausweichlich anhefteten, neue und gewaltige Impulse empfing. Erst in der Berührung mit der morgenländischen Kultur war ein eigentlicher Zwang gegeben, den innersten Gehalt der abendländischen gegenständlich zu erfassen und begrifflich zu entfalten; und die Wissenschaft, der diese Aufgabe zufiel, hörte von da ab auf, die ernsthafte oder bloß spielende Liebhaberei weniger erlesenen Köpfe zu sein, sie begann sich vielmehr zu einer Lebensmacht zu entwickeln.

Mit einer fertigen Verfassung und einem fertigen Dogma war die Kirche in die romanisch-germanische Welt eingetreten und eben darum als eine imponierende Rechtsordnung, die Gehorsam forderte, der Reflexion aber so wenig Raum lassen mochte, daß sie sogar den in reinster Absicht unternommenen Versuchen erleuchteter Geister, sich der Glaubenslehren wissenschaftlich zu bemächtigen, mit ausgesprochenem Mißtrauen begegnete. Was bis ins 12. Jahrhundert die abendländische Wissenschaft heißt, verdient diesen Namen nicht, denn es ist in der Hauptsache die Tradition einer halb mechanisch fortgeerbten Bildung, die überwiegend auf den großen Enzyklopädien und Kompendien eines Marcianus Capella, Cassiodorius, Isidor von Sevilla, Beda und Hrabanus Maurus ruht. Allerdings gilt dies ohne Einschränkung nur von Deutschland, das selbst in der karolingischen Renaissance über die bloße Rezeption nicht hinauskam. England und Frankreich besaßen wenigstens in Scotus Erigena einen, von der Kirche übrigens als Irrlehrer verdammten, neuplatonisch beeinflußten Systematiker, der freilich durchaus vereinzelt dasteht, und eine Reihe kritischer Theologen, die gewisse Streitfragen, zu denen die kirchliche Praxis oder das Studium der für das Abendland grundlegenden Augusti-

nischen Theologie Anlaß gaben, einzeln zum Austrag zu bringen suchten: Alcuin und seine Schüler, Gottschalk von Orbais, Claudius von Turin, Agobard von Lyon, Paschasius Radbertus, Lanfranc, Berengar von Tours u. a. Die einzige wissenschaftliche Methode, die man zu handhaben wußte, war die schon bei Tertullian angebahnte dialektische, welche die Widersprüche in dem vorhandenen Material aufzudecken und auszugleichen suchte.

Der dialektische Schulbetrieb hatte seinen Ausgangspunkt an gewissen logischen Schriften des Altertums, unter denen zwei aristotelische (die Kategorien und das Buch de interpretatione), sowie die Einleitung des Porphyrius zu den logischen Schriften des Aristoteles, alle drei in der lateinischen Übersetzung des Boethius, obenan standen. In der letztgenannten Schrift fand sich die klassische Stelle, die in die gegensätzlichen Denkrichtungen des Altertums, von denen die Kunde im übrigen verloren war, einen zufälligen und vereinzelten Einblick erlaubte, um damit alsbald einen Widerstreit der dialektischen Richtungen hervorzurufen, der also jeden spontanen Antriebes entbehrte, gerade so wie auch der Lehrgang des sogenannten Triviums (Grammatik, Dialektik, Rhetorik), der aus den staatsbürgerlichen Voraussetzungen des Altertums, also einer fremden Kultur erwachsen war, mit dem öffentlichen Leben des Mittelalters aber in durchaus keiner organischen Beziehung stand, dennoch als Grundlage des Unterrichts beibehalten wurde.

Es handelte sich nämlich um die Frage, ob die Gattungsbegriffe (genus, differentia, species, proprium, accidens) eine von den sinnlich wahrnehmbaren Objekten abgesonderte reale Existenz haben (universalia ante rem), oder ob sie diese reale Existenz nur in den Individuen haben (universalia in re), oder endlich ob sie bloße Ab-

straktionen unseres Denkens von den Einzeldingen seien (universalia post rem). Die erste Richtung war der platonische Realismus, die zweite der aristotelische Realismus, die dritte der Nominalismus, der seinerseits wieder als gemäßigter oder als extremer Nominalismus auftrat, je nachdem er auf die Zusammenfassung des Ähnlichen unter den gleichen Begriff (Konzeptualismus), oder unter das gleiche Wort den schärferen Ton legte. Die Theologie, die ohne die Annahme, daß alles Einzelne zu dem ihm übergeordneten Begriff in einer realen Beziehung stehe, gar nicht auskommen konnte, erkannte, daß der Nominalismus unfähig sei, sie zu tragen: er wurde mit der Verurteilung des Roscellinus 1092 als ketzerisch abgelehnt. Aber auch der platonische Realismus führte in Wilhelm von Champeaux u. a. auf pantheistische Folgerungen hin, und so blieb der aristotelische die Grundlage des Schulbetriebs in der Fassung, die ihm Abälard gegeben hatte: das Gemeinsame, das unser Denken an den Dingen findet und mit dessen Erfassung unser wissenschaftliches Denken eigentlich erst anfängt, ist nicht an sich etwas Reales, aber es bezeichnet etwas, was an den einzelnen Dingen Realität hat; alle unsere Aussagen über die Gemeinsamkeit von Objekten sind nicht Wirklichkeiten, aber sie handeln doch von einem Wirklichen: von dem objektiven Zusammenhang der Dinge. Diesen objektiven Zusammenhang der Dinge zu erforschen wurde nun eben die Aufgabe der Dialektik, die sich rasch an die Spitze des Systems der sieben freien Künste schwingend auch die Theologie ihrer Methode mit Notwendigkeit unterwerfen mußte. An ihr erstarkte das wissenschaftliche Selbstgefühl des Mittelalters, indem die gesteigerte Übung der Denkkräfte auch zu einer erhöhten Schätzung der alle Dinge durch das Vermögen der Abstraktion be-

herrschenden Vernunft anleitete. Gleichwohl muß man sich hüten, die Stimmungen eines modernen Rationalismus oder gar einer bewußten, auf die sogenannte natürliche Religion sich stützenden Opposition gegen das Dogma in das Mittelalter schlechthin zu übertragen, so oft auch immer aus seinen wissenschaftlichen Kämpfen das vieldeutige Schlagwort: „Die Vernunft steht über der Autorität" uns entgegenhallt. Das zur Selbständigkeit langsam heranreifende Denken hatte die Kinderschuhe nicht so rasch abgetan, es sah sich zwei überwältigenden Autoritäten gegenüber, vor denen das Bewußtsein der eigenen Mündigkeit nur langsam zur Geltung kam. Die eine war die weltliche Weisheit der Alten, zu deren unbestrittener Überlegenheit man in schülerhafter Ehrfurcht emporschaute, und diese Ehrfurcht übertrug sich auf die würdigen Väter, in deren Schriften man die Summe dieser klassischen Weisheit in treuer Überlieferung zu besitzen glaubte. Die zweite war die Kirchenlehre, nicht menschlicher Vernunft, sondern göttlicher Offenbarung entsprungen, geschöpft aus den heiligen Schriften und behütet von der weltumfassenden Gnadenanstalt, die zugleich Gesetzgeberin und Richterin war. Mit diesen beiden Autoritäten war eine Macht der Tatsachen gegeben, die als solche sanktioniert waren, und an denen man ebensowenig eine kritische Untersuchung ihrer Voraussetzungen vorzunehmen gesonnen war, wie man etwa das Licht oder die Luft, in der man atmete, auf ihre Beschaffenheit hätte prüfen mögen. Und wenn uns in der mittelalterlichen Literatur auch die verwegensten Gedankenreihen begegnen, die, alle Tradition überspringend, eine frivole Freigeisterei zu bezeugen scheinen, gleichsam die kecksten Folgerungen eines modernen Rationalismus schon vorweg nehmend, so darf man doch nie vergessen,

daß wir es überall mit den Spielarten der dialektischen Methode zu tun haben, die ihre eigenen Gesetze und, wie jede einseitige Ausübung einer immer virtuoser gehandhabten Kraft, ihre besonderen Versuchungen, Reize und Pikanterien hat, und daß solche Verwegenheiten der Dialektik mit dem inneren Leben ihrer Urheber keine wirkliche Fühlung haben; diese stehen vielmehr alle mehr oder weniger fest auf dem Boden der überlieferten Kirchenlehre, und ihre augenscheinlichen Widersprüche und abspringenden Inkonsequenzen hatten in der Persönlichkeit keine wirkliche Einheit. Manche, wie Abälard und Gilbert, haben auch gar nicht begriffen, wie man sie verurteilen könnte, denn sie traten ja keineswegs als Neuerer auf, sondern glaubten, im Dienste der Kirche und im Sinne des Dogmas zu streiten. Und indem die wissenschaftlich-dialektische Behandlung des dogmatischen Materials ihren Ausgangspunkt von Gott nahm, auf den sie alle Dinge zurückleitete, war ja ihre letzte Wurzel in der Tat die gleiche, wie die der Mystik: das fromme Gefühl einer unbedingten Abhängigkeit von Gott, dem Schöpfer und Regierer der Welt. — Die eigentliche Pflanzstätte dieser Dialektik war Frankreich, wo bis in die Zeiten der Merowinger und länger die antiken Rhetorenschulen geblüht hatten, deren Kunst des geistreichen Wortgefechts und der schillernden Phrase mit all ihrer blendenden Formbeherrschung und prahlenden Eitelkeit in dem an echtem inneren Leben armen, aber erfinderischen und eleganten dialektischen Sensationsfeuerwerker Abälard von neuem auflebte.

Die Kirche konnte sich gegenüber den Versuchen, ihre Lehre dialektisch zu entwickeln, zunächst nicht anders als abwartend verhalten, denn sie war ja ihrem Wesen nach ein Rechtsinstitut: in Rom hatte man für die Theologie

nur ein Interesse zweiten Ranges, weil die Kirchenpolitik, die Kirchenzucht und die Jurisprudenz dort die großen Lebensfragen waren. Das Dogma war eben eine feststehende Größe; aber die Frage, was von seinem Inhalt der Vernunft zugänglich und beweisbar sei, war ja in der Tat eine offene geblieben, und wo der Scharfsinn sich an ihr versuchen mochte, da mußte ihn die Kirche gewähren lassen. Immerhin folgte sie diesen Versuchen mit einem wachsamen Auge, und sobald ein Ergebnis der dialektischen Theologie mit der inneren Konsequenz des Dogmas in Widerspruch geriet, griff sie als das entscheidende Rechtsinstitut ein, um die Häresie abzustoßen. So gelang es dem heiligen Bernhard, die Verurteilung Abälards durchzusetzen, so entging das große Sentenzenwerk des Petrus Lombardus, der das dogmatische Material an der Hand der Kirchenväter umfassend zurechtlegte und dialektisch erörterte, kaum dem Anathem, und so brach der fanatische Walther von St. Viktor über Abälard und seine Jünger grimmig den Stab, da sie mit ihrer Dialektik das Dogma auflösten und nicht Theologie, sondern heidnische Philosophie predigten.

In der Tat war diese Gefahr vorhanden. Und wenn der Offenbarungsglaube auch der unverrückbare Punkt blieb, an dem selbst der kühnste Rationalismus seine Grenze fand, so mußte doch dies beständige Pochen auf die prüfende Vernunft, je mehr in die bloße Übung des Verstandes Motive einer freieren und selbständigeren wissenschaftlichen Einsicht hineinflossen, der empirischen Kirche gegenüber vielfach indifferent machen. Wo aber die Dialektik zu bloßem Redeturnier und spielendem Witz entartend jeden Augenblick das Gegenteil von dem zu beweisen vermochte, was sie eben noch mit Emphase vertreten hatte, da ging vollends nicht nur die Ehrfurcht vor dem Dogma und

der Sinn für das Wirkliche und Wahre unrettbar verloren, sondern da drohte auch das innere Leben zu versiegen, weshalb sich ihr die Mystik, welche den Erkenntnistrieb auf die innere religiöse Erfahrung zurückdrängte, als ein gewaltiges Korrektiv entgegenwarf. Endlich aber mußte die immer eifrigere Vertiefung in die Kirchenväter und die alten Philosophen mehr und mehr auf die Entdeckung hinführen, daß auch die Autoritäten in den Glaubensfragen sich oft genug widersprachen, daß ihre Widersprüche also nicht durch eine neue Autorität, sondern nur durch den richtenden Verstand zu schlichten seien, und ein Dilemma der alten Kirche mußte sich alsbald erneuen: wenn das Christentum Philosophie und in der heidnischen Philosophie und Mythologie bereits enthalten, wenn es demnach einer rationalen Behandlung zugänglich ist, warum bedurfte es dann noch der Erlösung und der göttlichen Offenbarung?

So war in der Dialektik ein zersetzendes Element gegeben, und wenn es auch keineswegs mit diesem Bewußtsein wirkte, so führte es doch das Denken in Konflikte hinein, die einerseits gegen seine Berechtigung mißtrauisch machen, anderseits eine unbefriedigte Skepsis, widerspruchsvolle Stimmungen, einen stumpfer werdenden Mechanismus des Kirchlichen und die Sehnsucht nach einer neuen Gewißheit erzeugen mußten. Diese Stimmungen, vor dem 12. Jahrhundert nur in Ansätzen nachzuweisen, verbreiteten sich in der Epoche der Kreuzzüge über die abendländische gebildete Welt, rüttelten allenthalben die Geister auf und nötigten sie, zu den Grundlagen des religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens, wie sie in der kirchlichen Weltanschauung gegeben waren, selbständig Stellung zu nehmen. Auf dem morgenländischen Boden kreuzten sich die Bekenntnisse und traten sich leib-

haftig gegenüber; man begann das Trennende wie das Gemeinsame aufzusuchen. Ein Jahrhunderte langer Gedankenaustausch christlicher und mohammedanischer Theologen in Wort und Schrift hatte dafür schon vorgearbeitet, desgleichen eine weitreichende dialektische Propaganda des Judentums, besonders des spanischen. Während der Friedensperioden der Kreuzzüge fanden Disputationen zwischen Christen und Mohammedanern über die Vorzüge und Mängel der beiderseitigen Religionen statt, man lernte die Scheidung des Kirchlichen von dem Sittlichen, die Schätzung des vom Bekenntnis unabhängigen menschlich Edlen und Guten, man lernte mit den falschen und gehässigen Anschauungen brechen, die eine tendenziöse und unhistorische kirchliche Fabelei über die sogenannten Ungläubigen verbreitet hatte, man bereicherte sich an dem überraschenden Reichtum der hoch entwickelten jüdischen und arabischen Aufklärung, man erkannte, wie klein die vermeintliche römische Weltkirche im Vergleich zur wirklichen Welt sei, daß sie also das Heil unmöglich allein in sich beschließen könne, christliche Übertritte zum Islam und zum Judentum kamen gar nicht selten vor, man sah in den Erfolgen der „Ungläubigen" ein Gottesurteil über die verweltlichte, ihren Idealen ungetreue Kirche, man schwankte, man zweifelte und verzweifelte, und die mächtig hervorbrechende Weltlust übertäubte am Ende alles: die nagenden Zweifel und den wankenden Glauben, die Stimme des Gewissens und die Furcht vor dem Strafgericht, die Forderungen der asketischen Moral und das Trachten nach dem jenseitigen Heil. Das Dogma von der alleinseligmachenden römisch-katholischen Kirche wurde durch diesen weltgeschichtlichen Zusammenstoß endgültig erschüttert, die Frömmigkeit hatte damit einen wichtigen Halt verloren, und die siegreich aufsteigende Laienkultur drängte

vollends die immer leidenschaftlicher emporstrebende Macht persönlichen Eigenlebens aus der Sphäre kirchlicher Bevormundungen heraus.

Die Kirche hatte ihre neue Aufgabe rasch erfaßt: niemals hat die bewundernswerte Elastizität ihres Organismus versagt, wo es galt, ihr feindliche Kulturelemente in ihrer Weise in sich aufzunehmen, um sie zu neutralisieren. Sie paktierte mit allen Richtungen. Sie kam der Frömmigkeit, die einen neuen Halt suchte, mit einer großartigen Erneuerung des asketischen Prinzips, also gerade der christlichen Sittlichkeit, durch die Bettelorden zu Hilfe; sie wurde den sozialen und wirtschaftlichen Verschiebungen durch die Ausbildung einer neuen Staats- und Gesellschaftslehre gerecht, sie suchte den Denktrieb, der, einmal erweckt, doch unmöglich aus der Welt zu schaffen war, durch den Ausbau einer umfassenden Religionsphilosophie zu befriedigen, und aus der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, aus den alten Philosophen und den neuen Mystikern und Dialektikern, aus arabischen und jüdischen Denkern, aus der Jurisprudenz und der Naturwissenschaft brachte sie das Material zu jenen gewaltigen Systemen zusammen, die, von einer imponierenden geistigen Kraft zeugend, eine Gesamtanschauung der Welt und des in ihr sich vollziehenden göttlichen Heilsplanes für die Gläubigen hinstellten. Gleichzeitig hob sich das Papsttum seit dem Pontifikat Innocenz' III. auf eine weltgebietende Höhe, die Bettelorden stellten die große Armee, die die päpstliche Autokratie zum Siege führte. Im 13. Jahrhundert kam die Lehre von der Hierarchie und das kirchliche Recht zum epochemachenden Abschluß, 1302 wurde die berüchtigste aller päpstlichen Bullen ‚Unam sanctam' veröffentlicht, die es für eine Heilsnotwendigkeit erklärte, daß alle Staaten und jeder einzelne dem

Papste untertan seien, und selbst über Ketzer und Heiden sei dem Papste die Gewalt gegeben. Das Unfehlbarkeitsdogma kündigte sich bereits an, ohne freilich schon sicher durchzudringen. Die mit Innocenz III. gewonnene Machtstellung des Papsttums überdauerte siegreich die Opposition der ghibellinischen und franziskanischen Partei, das große Schisma und die Epoche der großen Reformkonzilien. Selbst Frankreich, das dem Kurialismus in Wort und Tat am längsten Widerstand geboten, gab in dem Konkordat von 1516 schließlich wichtige Errungenschaften der (schon 1461 vorübergehend aufgehobenen) pragmatischen Sanktion von 1438 wieder preis, und das große Laterankonzil seit 1512 wurde ein Triumph der päpstlichen Allmacht, als ob die Ideale des christlichen Gottesstaates wirklich noch in unversehrter Kraft lebendig gewesen wären. Sie waren es längst nicht mehr. Und wenn die römische Suprematie trotz allen Machtmitteln, die ihr noch zu Gebote standen, im gereiften Bewußtsein der national und individualistisch gestimmten Zeitgeister keine Stütze mehr hatte, so trugen auch die großen philosophischen Systeme, die neben ihr emporstiegen, bei allem großartigen Aufwand der Gedankenarbeit die Keime der Zersetzung in sich und wurden von dem unaufhaltsamen Gange einer völlig andern Zielen zustrebenden laienhaften Zivilisation rasch überholt.

In der kirchlichen Scholastik des 13. Jahrhunderts wurde nicht nur die dialektische Richtung aufgenommen, die doch in Abälard verdammt worden war, nicht nur hat derselbe Abälard in der dogmatischen Behandlung vielfach als Muster gedient, sondern in seinen Arbeiten ist auch die an die Universalienfrage anknüpfende Richtung bereits vorgezeichnet, die das philosophische Denken von der logisch-dialektischen Untersuchung auf die system-

bildende Metaphysik hinüberlenkte. Die systematische Kraft aber, mit der das Denken die gesamte Welt erst jetzt beherrschen lernte, floß aus der Aristotelischen Philosophie, deren ganzen Umkreis man allmählich überschaute: im Laufe des 12. Jahrhunderts verbreitete sich die Kenntnis der gesamten logischen Schriften, des sogenannten Organon, dann folgte die Epoche der arabisch-jüdischen Vermittlung der physischen, metaphysischen und ethischen Schriften mit ihren Kommentaren, endlich die unmittelbare Übertragung aus dem Griechischen ins Lateinische. Der Traditionalismus machte vergebliche Versuche, den Siegeslauf des Aristotelismus aufzuhalten, 1231 mußte er ihm freie Bahn geben, und eine unbegrenzte Verehrung feierte fortan den heidnischen Weisen als den „Vorläufer Christi". Aristoteles wurde die Großmacht der Scholastik, weil man nur durch ihn die pantheistischen Gedankenreihen, auf die der Platonismus immer wieder hinführte, wirksam abstoßen und den von der Kirchenlehre geforderten Dualismus von Gott und Welt philosophisch begründen konnte.

An dem Aufschwunge der Wissenschaft auf die Höhe eines universalen Gesichtskreises waren Italiener, Franzosen und Engländer beteiligt, die Universitäten Paris und Oxford hatten die geistige Führung. Deutschlands immer noch dürftig geschulte intellektuelle Kraft hat keinen großen Scholastiker hervorgebracht, und die oft überschätzte Erscheinung eines Albertus Magnus lehrt, daß ihre Leistungsfähigkeit über das Anhäufen wissenschaftlicher Stoffmassen noch kaum hinausging. Die Träger jenes Aufschwungs aber erstanden aus den Bettelorden, und damit war die Norm ihres wissenschaftlichen Bewußtseins gegeben: die Theologie wurde ausgebaut zum philosophischen Welterkennen, aber das Welterkennen, indem es alle Dinge umfaßte und mit dem höchsten Intellekt,

mit Gott, verknüpfte, mündete doch wieder in der Kirche, denn nur in dem Glauben an ihre offenbarte Lehre sollte Gott schließlich erkannt werden können. Die durch das Erkennen vermittelte Religion der Gebildeten wurde hier mit dem Autoritätsprinzip der Massenreligion in eine Einheit gefaßt.

Wenn zwei Jahrhunderte zuvor Petrus Damiani gefordert hatte, daß die Dialektik nicht mehr sein dürfe, als die Magd der Theologie, so war dieses Verhältnis jetzt zur Tatsache geworden, wenngleich kein Scholastiker sich dessen wirklich bewußt gewesen ist. Indem die Verschmelzung der augustinischen Theologie mit der philosophischen Weltlehre des Altertums erfolgte, um zugleich den in der Jurisprudenz entwickelten Begriff der Papstkirche in sich aufzunehmen und ihm jene beiden dienstbar zu machen, wurde ein Zustand geschaffen, dessen Nachwirkungen bis in die Gegenwart reichen: die Religion wurde Philosophie, die Theologie Spekulation, die lebendige Frömmigkeit denkmäßig angeeignete Lehre, und in der absoluten Ekklesiastik wurden alle Wissenschaften neutralisiert. So schufen die großen scholastischen Systeme Zwangseinheiten, deren Architektonik man bewundern und deren geschichtliche Notwendigkeit man begreifen kann, die aber die Unlösbarkeit ihrer Aufgabe mit aller Dialektik nicht zu verdecken imstande waren.

Das Leben des Christentums, und dieses in der für die abendländische Kirche vorbildlichen augustinischen Prägung, wurzelnd in Gefühlen und Hoffnungen, in den Erfahrungen des Willens und der Gewißheit des Herzens, sollte zusammengebunden werden mit Formen des Denkens, die aus dem Bedürfnis einer Erklärung des Kosmos erwachsen waren. Aristoteles hatte die platonische Anschauung bekämpft, daß die transszendenten Ideen für sich

existierten, getrennt von den Einzelwesen, die ihnen nachgebildet seien; er hatte die Wirklichkeit der allgemeinen Ideen nicht neben oder über, sondern in die Individuen verlegt, in denen wir sie denkend erkennen. Die Scholastik aber ging ihrerseits darauf aus, den selbständigen Charakter alles Kreatürlichen gegenüber seinem Schöpfer zu erweisen, Gott und die Welt zu trennen und allen pantheistischen Ketzereien vorzubeugen; darum folgerte sie aus ihrem Aristotelismus eben die Transszendenz des Göttlichen, die Aristoteles gerade hatte widerlegen wollen. Und so sollten die kosmischen Begriffe Form, Materie, bewegende Ursache, Zweckmäßigkeit, Kausalität, Zeit und Raum, Ewigkeit der Welt usw. mit den christlichen von Gott, Dreieinigkeit, Offenbarung, Engeln und Teufeln, Schöpfung aus Nichts, Unsterblichkeit usw. vermittelt werden, was bei der Verschiedenheit der beiderseitigen Voraussetzungen eine Ungeheuerlichkeit war. Auf einer völlig andersartigen geschichtlichen Stufe nahm man denselben Prozeß noch einmal in Angriff, der in der alten Kirche bereits zu einem Abschluß gebracht worden war: die Auseinandersetzung der antiken Philosophie mit dem Christentum, ohne zu bemerken, daß die antike Philosophie eben nicht mehr die geistige Welt war, in der man lebte, daß sie mit der Kultur des Zeitpunktes in keiner organischen Beziehung stand, daß man also mit dieser Verschmelzung eine Sisyphusarbeit unternahm und, so sehr man sich mühte, das ganze Wissen der Zeit in den Rahmen dieses universalen Systems einzutragen, dennoch gleichsam nur eine ehrwürdige Mumie präparierte. Eine außerordentliche Kraft des Scharfsinns ist aufgeboten worden, um den aristotelischen Begriff Gottes als des schlechthin Vollkommenen, der reinen Aktualität, der ewig sich selbst denkenden Vernunft, des ersten Bewegers und des unver-

änderlichen Einfachen mit den christlichen Grundfragen von Gottes Allmacht und Güte, dem Ursprung des Übels und dem freien Willen auseinanderzusetzen, den in sich vernünftigen Zweckzusammenhang des Kosmos einerseits mit der absoluten Freiheit und Uneingeschränktheit göttlichen Waltens anderseits in ein befriedigendes Gleichgewicht zu stellen; es war nicht möglich ohne erhebliche Opfer und Einbußen auf beiden Seiten. Der Ausgangspunkt der antiken Philosophie war der erkennende Intellekt in seiner Richtung auf den denknotwendigen Zusammenhang des Weltalls, der Ausgangspunkt des christlichen Denkens der in Gott freie Wille in seiner Richtung auf die Heilsverwirklichung in der Geschichte und in der gegenwärtigen Gesellschaft. Und doch gelang es, diese beiden, aus so ganz verschiedenem Erdreich aufgeschossenen Stämme gleichsam zu der geschlossenen Einheit eines gotischen Spitzbogens zusammenzubiegen, in welchem „Natur" und „Gnade", d. h. die Vernunfterkenntnis der natürlichen Welt und die übernatürliche Aufgabe der „Schauung Gottes" (visio ac fruitio dei), in eine künstliche Harmonie gebracht waren. Freilich sollten die beiden Enden dieses Bogens nur zu bald wieder auseinanderschnellen.

Dem Dogmatismus der von Thomas von Aquino geführten Dominikanerschule trat der Kritizismus der Oxforder Franziskanerschule gegenüber und setzte dem theoretischen Verhalten des Intellektes bei den Thomisten den vom Intellekt unabhängigen Willen als eine positive Lebensmacht entgegen. Mit Duns Skotus drang der individualistische Grundzug des Zeitalters also auch in die Scholastik ein und führte zu ihrer Zersetzung.

Anselm von Canterbury hatte mit seinem berühmten ‚credo ut intellegam' den Glauben als die unerläßliche Vorbedingung und das Organ der Vernunfterkenntnis

bezeichnet. Weil alle Vernunfterkenntnis am Offenbarungsbegriff ihre Schranke hatte, so konnte das Wesen dessen, was den Inhalt der Offenbarung ausmachte, mit ihren Mitteln nicht erreichbar sein; und wenn Thomas das Dasein Gottes allerdings durch die Vernunft beweisen zu können glaubte, so doch nicht die Dreieinigkeit, die Menschwerdung Christi, die Erbsünde, die Notwendigkeit der Erlösung, die Auferstehung des Fleisches, das Weltgericht, die ewige Seligkeit und Verdammnis: diese hat der Glaube einfach als Offenbarungstatsachen hinzunehmen, und die Vernunft kann sie nicht als notwendige, wohl aber als mögliche erweisen. Es gab demnach eine natürliche oder rationale und eine geoffenbarte oder übervernünftige Theologie, und je mehr der immer konkreter und nüchterner werdende Aristotelismus die Reste der bei Thomas noch immer sichtbaren platonischen Denkweise austilgte, um so mehr mußte er den Kreis der Wahrheiten einschränken, die durch die Vernunftwissenschaft beweisbar waren, auch z. B. die Schöpfung aus Nichts und die Unsterblichkeit aus diesem Kreise ausschließen. Mit Duns Skotus aber tat er sogar in vollem Bewußtsein einen entscheidenden Fortschritt über seinen Meister hinaus: Aristoteles hat nach der Meinung des englischen Denkers den Unterschied von Wille und Intellekt nicht hinreichend erfaßt, er hat nicht erkannt, daß neben der rationalen Betrachtung des Weltzusammenhanges, welche am Endpunkt der Kausalitätenreihe den höchsten Intellekt erblickt, eine zweite sich aufdrängt, deren Prinzip nicht, wie dort, die Notwendigkeit, sondern die Freiheit ist. Die einzige Quelle der Offenbarungswahrheiten ist der Wille Gottes. Dieser unterliegt nicht, wie der Intellekt, der Notwendigkeit: er hätte sich so, er hätte sich auch anders offenbaren und an Stelle dieser Welt eine beliebige andere

schaffen können; er kann dasselbe wollen, was der Intellekt vorstellt, er kann aber auch völlig unabhängig von ihm handeln und den natürlichen Kausalzusammenhang jederzeit durchbrechen.

Ein unheilbarer Riß kam so in die scholastische Weltanschauung, die an der Möglichkeit, die Welt auf ein einheitliches Prinzip zurückzuführen, verzweifelte: die antike Kosmologie und das christliche Seelenleben, die Welt des Intellekts und die Welt des Willens, Aristoteles und Augustin traten sich gegenüber und erkannten ihre Unversöhnlichkeit. Es gibt nicht nur Vernunftwahrheiten, sondern auch Glaubenswahrheiten, jene sind Gegenstände der Wissenschaft, diese der Theologie, welcher der Charakter einer Wissenschaft abzusprechen ist: sie ist vielmehr lediglich praktisches Wissen von den Heilswahrheiten.

Der Zersetzungsprozeß der Scholastik wurde durch die völlig folgerichtige Erneuerung des Nominalismus, die sich vorzugsweise an den Namen Wilhelms von Occam knüpft, vollendet: wenn der Zusammenhang der Einzeldinge mit den allgemeinen Ideen und schließlich mit dem göttlichen Intellekt kein notwendiger ist, und die Begriffe, die unser Denken sich von den Dingen macht, mit ihrem wahren Sein nicht übereinzustimmen brauchen, so bleiben als Objekte der Wissenschaft eben nur die Einzelerscheinungen übrig, während die allgemeinen Begriffe, auch die in Gott enthaltenen, nichts als Zeichen sind. Alles Wissen aber, was über den Kreis der Erfahrung hinausgreift, wird dadurch zum Glauben; selbst das Dasein Gottes und die Erschaffung der Welt können durch die Vernunft nicht zwingend erwiesen, sie müssen geglaubt werden. Und wenn es für den Glauben Beweise gibt, so sind diese ganz allein der inneren Erfahrung zu entnehmen. So waren mit dem Nominalismus, dem nach

Konrads von Megenberg Zeugnis schon um 1370 der dritte Teil aller scholastischen Lehrer Deutschlands anhing, die Voraussetzungen eines psychologischen Verständnisses der Religion grundsätzlich wiedergewonnen: die Macht des innern Lebens wurde anerkannt, die Religion der Philosophie enthoben und der konkrete Wert der Einzeldinge, des Willens und der Persönlichkeit in Gott wie im Menschen kräftig betont. Aber neben diesen positiven enthielt der Nominalismus auch eine Reihe negativer Instanzen: indem Glaube und Vernunft grundsätzlich getrennt wurden, gelangte man zu einer Anschauung, der der Glaube schlechthin als widervernünftig galt. Die Aufklärer der Pariser Universität untergruben das Dogma, indem sie erklärten, daß die Schöpfung aus Nichts, die Dreieinigkeit, die ungeschlechtliche Erzeugung eines Menschen, der Untergang der Welt, die Unsterblichkeit, die Auferstehung, das jüngste Gericht mit den Forderungen der Vernunft durchaus unvereinbar, alle Aussagen der Theologen bloße Fabeln und die katholischen Glaubenslehren, vom Standpunkt der Wissenschaft betrachtet, irrig und falsch seien. Indem ferner der Nominalismus in Gott die absolute, uneingeschränkte Willkür und im Willen des Menschen desgleichen ein Irrationales, also eine unergründliche, unberechenbare Elementarmacht fand, hat er das Sittliche, was ja mit dem Religiösen in der Auffassung des Mittelalters innig zusammenhing, ebenfalls der Sphäre des Notwendigen enthoben, es in die Zweideutigkeit subjektiver Entscheidungen hineingestellt und somit der diplomatischen Handhabung der Religion, dem religiösen Probabilismus und der sittlichen Kasuistik die Wege bereitet. Indem er endlich in die Annahme einer zwiefachen Wahrheit auslief, einer theologischen, die mit der Autorität der Kirche im Einklang stand, und einer philosophischen, die innerhalb

der Vernunftwissenschaft galt, und indem diese Theorie z. B. schon 1247 dem Johann von Brescia die Ausflucht ermöglichte, gewisse häretische Sätze, die er aufgestellt habe, seien eben nicht im theologischen, sondern in philosophischem Sinne zu verstehen, — mit diesem Endergebnis meldete die Scholastik ihren Bankrott an. Zwischen Glauben und Wissenschaft war das Tischtuch entzweigeschnitten, und wenn der Nominalismus sich auch der Kirche gehorsam unterwarf und ihre Autorität noch erhöhte, so lebte und atmete er doch nicht mehr in der Kirche: es war vielmehr die blinde Unterwerfung der Indolenz, denn die Wissenschaft hatte den Glauben entleert, der zur fides implicita, d. h. dem unbedingten Glauben an die, wenngleich unbegriffene, Kirchenlehre zusammenschrumpfte. Bei den Scholastikern des 14. und 15. Jahrhunderts ist trotz wiederholten Regenerationsversuchen doch eine halb ironische Haltung unverkennbar, mit der sie der Selbstauflösung ihrer wissenschaftlichen Donquixoterien zusehen: die Unmöglichkeit des Zieles ist erkannt, und die echten wissenschaftlichen Talente wenden sich verheißungsvolleren Aufgaben zu. Was übrig bleibt, ist der unrühmliche, nicht mit echter Resignation, sondern mit einem immer gehässigeren Zelotismus betriebene Rückzug auf den Boden der kirchlichen Autorität und das zum Teil lächerliche, fruchtlose Spielen eines ganz im Formalistischen aufgehenden verwilderten Scharfsinns, von dem z. B. die „Briefe der Dunkelmänner" ein ebenso grelles wie ergötzliches Bild geben.

Der bleibende Gewinn, den die Scholastik dem abendländischen Geistesleben eintrug, war bei alledem ein bedeutender: indem sie Glauben und Wissenschaft, Erfahren und Erkennen, Religion und Philosophie zusammenschmiedete, hat sie Außerordentliches für die Erziehung des

systematischen Denkens geleistet; und indem sie in und neben der kirchlichen Gesellschaftsordnung eine unter dem gleichen Gesichtspunkte stehende Wissensordnung aufrichtete, hat sie zum ersten Male den Grundriß einer die nationalen, politischen und wirtschaftlichen Trennungen übergreifenden völkerverbindenden wissenschaftlichen Ideengemeinschaft entworfen, dessen Linien freilich mit der wachsenden Freiheit des wissenschaftlichen Bewußtseins eine völlig veränderte Gliederung gewinnen sollten, der aber doch als ein solcher idealer Grundriß an sich eine auch heute nur zum kleinsten Teile erst erfüllte Aufgabe hinterlassen hat.

Mit der Zersetzung der Scholastik traten die beiden geistigen Welten, die sie in eine künstliche Einheit verschlungen hatte, auseinander. Das innere Leben des Christentums, die subjektive Gewißheit des Glaubens streifte die hemmenden Bleigewichte des antiken Intellektualismus ab. Der Wille wurde seines metaphysischen Charakters inne, der durch keinerlei Formeln der Logik und der Erkenntnislehre zu einer begrifflichen Darlegung von zwingender Gemeingültigkeit gebracht werden, der nur erlebt, nur als Realität, als Selbstgewißheit in der rationell nie befriedigend auflösbaren Einheit des seelischen Lebens empfunden werden kann. Auch das Dasein und die Persönlichkeit Gottes kann durch keinerlei Beweise einer rationalen Theologie in unanfechtbarer Weise begründet, vielmehr als lebendige Gewißheit nur in der innern Erfahrung besessen werden.

Aus dem klaffenden Riß, den die Skotisten in das Gebäude der Scholastik gebrochen hatten, schwang sich jetzt durchaus folgerichtig die frei gewordene Mystik hervor: eine neue „Rückkehr zum Zeichen“, gleichsam eine Verjüngung der Scholastik, indem einer ihrer Keime bloß-

gelegt wurde, dessen Triebkraft unter dem lastenden Übergewicht des Intellektualismus verkümmert schien.

Die Mystik ist älter als das Christentum. Der eigentliche Sinn des Wortes scheint einen Zustand des inneren Schauens anzudeuten, der durch ein Abschließen (μύειν) der sinnlichen Wahrnehmung gegen die Außenwelt der übersinnlichen Erleuchtung aufgetan ist: die Seele erfährt ihre göttliche Natur, sie wird eins mit dem ewigen Urwesen. Die Mystik ist eigentlich ein Kind des Pantheismus, und ihre ekstatische Frömmigkeit ist im Brahmanismus und Buddhismus ebenso zu finden wie in den griechischen Kulten, im moslimischen Sufismus so gut wie im Judentum und im Christentum. Da sie in der Überzeugung wurzelt, daß die Natur und die Gottheit eins und die Natur die entfaltete Gottheit ist, so begünstigt sie einerseits bei den Massen einen magischen Ritualismus und Fetischismus, der Personen, Dinge und Handlungen als Träger geheimnisvoller Kräfte, als Vermittler himmlischen Vorgeschmacks verehrt und überall im Sinnlichen das Übersinnliche sucht, anderseits bei den Wissenden eine kontemplative Askese, für die alles Dingliche, das lebendige Sein und die Geschichte nur von symbolischem Werte und das dahinterliegende Übersinnliche die wahre Realität ist; dieser entzückt inne zu werden, ist nur den höchstbegnadeten Augenblicken gegönnt, der wahrhaft fromme Wandel aber muß die Dauer und die Häufigkeit solcher Augenblicke zu steigern trachten: auch die Religion hat ihre Virtuosen gehabt. Der Auserwählten sind von jeher wenige gewesen, aber wo sich viele berufen fühlen, da wird sich immer das Bedürfnis nach einer Anweisung einstellen, wie man zu einem Erleben des Übersinnlichen gelangen könne,

und an die praktische Anweisung wird sich die spekulative Auslegung der mystischen Stimmungen anschließen. Die wissenschaftliche Formulierung nicht nur der christlichen, sondern augenscheinlich auch der jüdischen und der moslimischen Mystik hat ihre Voraussetzungen in der platonischen Ideenlehre gehabt, und weiterhin als stetig begleitendes Korrektiv neben einem Intellektualismus, der das Göttliche mit den Formen des denkenden Erkennens umspannen will, in der Stille einhergehend oder zeitweilig mit gesammelter Kraft emporschnellend hat sie die Erinnerung an den psychischen Urgrund, aus dem das religiöse Leben der Menschheit immer neu hervorkeimt, dauernd lebendig erhalten helfen. Dem Christentum wurde die mystische Spekulation durch den Neuplatonismus zugeführt, der ganz davon durchdrungen war, daß das höchste Gut nicht in der Erkenntnis der Weltvernunft, sondern jenseit von aller irdischen Erfahrung, im Absoluten zu suchen sei, auf das die unbezwingliche Sehnsucht des Menschen hindrängt, und dessen man durch den Verzicht auf alles Irdisch-Sinnliche, durch die Erhebung über alles Vorstellen und Denken im Hochflug ekstatischer Schauung teilhaftig werden könne. Das Christentum, wie es Jesus verkündigte, hat ebensowenig wie in der Askese, in der Spekulation oder in mystischer Ekstase eine Heiligung erblickt: nicht das entrückte Gefühl, sondern allein der Glaube macht selig, der sich in Liebe und Frömmigkeit, in Demut und der Zuversicht auf Gott und ein ewiges Leben betätigt; wenn der Mystiker des Göttlichen nur in vereinzelten Ekstasen habhaft wird, so besitzt der Christ im Glauben einen dauernden Anteil am Reiche Gottes. Aber wie die natürliche Sittlichkeit überwuchert wurde von der asketischen, welche die diesseitige Welt gegen die jenseitige preisgab, wie der Glaube von der Philosophie

überwältigt den geschichtlichen Christus in einen begrifflichen verwandelte, von dem die Persönlichkeit nur eine Erscheinung war, wie das im persönlichen Christus greifbare Leben sich eben darum verflüchtigte und der Glaube in Spekulation, Kontemplation und Formelwahn entartete, so wurde auch der Mystik im Christentum Spielraum gegeben, die an dem Begriff einer aus dem Jenseits wirkenden Offenbarung sich neu befruchtete. Ihre maßgebende Grundlegung empfing sie in den Schriften des sogenannten Dionysius Areopagita, in denen neuplatonische und christlich-kirchliche Gedankenreihen zusammenfließen: Gott der Urgrund alles Seins, der in allem und doch über allem ist, hat alle zur Gemeinschaft mit ihm berufen, das Streben zu Gott durchdringt vom Höchsten zum Niedrigsten alle Wesen als ein ekstatischer Eros, es erreicht bei den Menschen durch die drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und wesenhaften Vereinigung hindurch seinen Gipfel in der Vergottung der allem Sinnfälligen abgewandten, Denken und Wollen überfliegenden Seele. Es gibt eine mittelbare und unmittelbare Erfahrung dieses Prozesses: jene ist die hierarchisch-sakramentale, die durch den reinigenden Diakon, den erleuchtenden Priester, den vollendenden Bischof im Mysterium des Abendmahles zur Vergottung hinleitet, diese die gnostische, der die Kultushandlungen lediglich als Symbole gelten und die göttliche Wiedergeburt der Seele durch ekstatische Erhebung erreichbar ist. Auch hier treffen wir die Verquickung christlicher Elemente mit einer außerhalb des Christentums erwachsenen Mysteriosophie, und diese Verquickung mußte dem Christentum verderblich werden, weil sie dessen Tatsachen umbog, die Trinität, vor allem aber die Menschwerdung Christi nur noch als Formeln behandelte, deren eigentlichen Sinn sie wegdeutete, und

die Existenz des Bösen leugnete, das vor Gott eben auch das Gute sei und in der absteigenden Reihe der Geschöpfe nur als der wachsende Defekt des Guten entstehe.

Wenn die lateinische Kirche keinen Augustin besessen hätte, sie hätte den eindringenden Paganismus nicht erfolgreicher, als ihre griechische Schwester, abwehren können. Auch ihm gipfelte die Seligkeit des Christen in dem feiernden Schauen und Genießen Gottes, aber er meinte die Seligkeit des jenseitigen Lebens. Und wenn er die Möglichkeit einer mystischen Ekstase bei vorzüglich Begnadeten anerkannte, so hat er doch im Prinzip nirgends zugegeben, daß jene Seligkeit durch eine inbrünstig gesteigerte Kontemplation sich schon im Diesseits vorausnehmen lasse; das irdische Leben war ihm vielmehr erfüllt von asketischer Arbeit, von Opfern der Demut und Selbstverleugnung, von Kampf mit der Sünde und dem Ringen nach Verdienst vor Gott, und die grübelnde Kontemplation, das quietistische Trachten nach Vergottung trat ihm zurück hinter dem Glauben und der Liebe, in denen man das ewige Leben schon hienieden, aber nur vorahnend, ergreifen kann. Und gleichzeitig beschenkte Augustin seine Kirche mit einer neuen Würdigung des geschichtlichen Christus, dessen menschlicher Wandel in Demut und Liebe zur Nachfolge aufrufe, und in dem die Gnade Gottes uns offenbar geworden sei. Als im 12. Jahrhundert, genährt von der asketischen Begeisterung der Kreuzzüge und dem Mißtrauen gegen die herzenverarmende dialektische Theologie, die Mystik in dem heiligen Bernhard wieder mächtig emporlohte, in der gesamten katholischen Welt eine neue Glut verbreitend, da blieb sie denn auch mit einer den Augustin noch weit überbietenden Innigkeit an dem leidenden Erlöser haften und schöpfte aus dem Hohen Liede, aus einer inbrünstig gesteigerten weltlichen

Minnepoesie die Farben, mit denen sie das Bild des Gekreuzigten und seiner holden jungfräulichen Mutter schwärmerisch übergoldete. Bernhard verurteilte die dialektische Theologie nicht als solche, sondern allein das Wissen um des Wissens willen galt ihm für ein heidnisches Trachten, dem er das Wissen, welches der Erhebung dient, entgegenstellte: das Wissen ruhe fest auf der Demut und der Liebe zu Gott, dann vermag es sich auch über die Vernunfterkenntnis zu der höheren, der mystischen Schauung, zu erheben.

Seine beiden Schüler, Hugo und Richard von St. Viktor, die alles weltliche Wissen dem geistlichen unterordneten und eine Stufenleiter feststellten, auf der man von dem sinnlichen Wahrnehmen durch das begriffliche Denken zum seligen Anschauen, die Grenzen der Vernunfterkenntnis überfliegend, hinaufsteige, bereiteten damit die Wendung vor, die die Mystik in den scholastischen Systemen genommen hat. Die durch das Auftreten Bernhards zu einem anschwellenden Strom entfesselte sinnlich-ekstatische Frömmigkeit überspülte die augustinischen Richtlinien: ihr war es gewiß, daß die entzückte Seele schon im Diesseits zum Genusse Gottes gelangen und die ewige Seligkeit schmecken könne. Aber darin lag eine doppelte Gefahr verborgen: die mystische Einung mit Gott führt immer wieder auf den Pantheismus, aus dem ihre Lehre hervorgegangen ist, und weiterhin: indem die Seele unmittelbar der Vergottung zustrebt, wird die Mittlerstellung Christi übersprungen und damit der Quellpunkt des Christentums verschüttet. Nur die erste Gefahr, die in den Sektenbildungen offen ausbrach, hat die Scholastik erkannt und zu überwinden gesucht durch die Aufrichtung des Dogmas von der einen alleinseligmachenden Kirche, durch die ausdrückliche Widerlegung des

Pantheismus und den Satz, daß nicht sowohl, oder doch nur in seltenen Fällen, die unvermittelte Ekstase, als vielmehr der die Seele im Erkennen befreiende und zur Anschauung des höchsten Gutes emporbildende Intellekt auf Gott hinführe. So war die mystische Stimmung hier nahezu neutralisiert, jedenfalls gegen Ausschreitungen behütet, und selbst der beredteste Verteidiger des asketisch-kontemplativen Lebens unter den Scholastikern, Bonaventura, kennt jene Ekstase nur als das gleichsam aristokratische Vorrecht begnadeter Geister. Sobald jedoch die skotistische Schule die Kluft zwischen Glauben und Wissen, Willen und Intellekt aufgetan und an dem Erkennen Gottes auf intellektuellem Wege verzweifelt hatte, blieb nichts mehr zurück, als die blinde Ergebung in den Willen, in die absolute Willkür Gottes. Weil aber eben dieser Wille jetzt als das schlechthin Irrationale angesehen wurde, so fand die Sehnsucht nach dem Heil, die die Gemüter erschütterte, in ihm auch keinen Anker und stürzte sich kopfüber in diesen bodenlosen Abgrund des kausalitätlosen Willens hinein. Die Mystik erschien als die einzige mögliche Rettung; erst jetzt wurde sie gewissermaßen demokratisch, sie stieg in die untersten Kreise hinab, und in dem deutschen Meister Eckhart und seiner vielköpfigen Schule, die die Hochburg der Scholastik, das heilige Köln, zur Residenz der neuen deutschen Mystik machte, gewann sie eine Volkstümlichkeit der Wirkung, eine Gewalt der Stimmung, eine sprachschöpferische, bildkräftige Schlagkraft des Ausdrucks und eine in ihrer ganz neuen Vereinigung von Spekulation und Lebensweisheit, philosophischem Tiefsinn und praktischem Christentum, Askese und Weltfreude, Resignation und Enthusiasmus, wissenschaftlicher Skepsis und gefühlsmäßiger Gewißheit, quietistischer Beschauung und tatfreudiger Initiative fortreißende Ausbreitung, in

der wiederum das siegreiche Vordringen der beiden Grundmächte des Zeitalters sichtbar wird: des Individualismus und des Massengeistes; beide begleiten und fordern einander, und dieser erscheint zugleich als Folie und als Werkzeug des ersteren.

Die Mystik hat das Innenleben vertiefen und die ästhetische Stimmung vorbereiten helfen, sie hat in den Seelen wieder das Übersinnliche als eine stark empfundene Realität aufgerichtet und in dem innerlichen Lossagen von den Gütern dieser Welt, in dem mit seinem Gott verbrüderten Gefühl eine neue Freiheit errungen, die in sittlicher Selbstzucht und tätiger Nächstenliebe des hohen Ideals der Gottähnlichkeit würdig zu werden strebte und von dem unendlichen Wert jeder einzelnen Menschenseele augustinisch durchdrungen war. Das alles scharte die Massen zusammen in Sekten und Bruderschaften und freien Vereinigungen, für die das Dogma bereits eine ehrwürdige Reliquie, die kirchliche Wissenschaft eine tote Größe war und nur die praktischen Aufgaben mystisch-christlicher Askese den Wert von Heilsbürgschaften zu enthalten schienen.

Die deutsche Mystik ist in der Scholastik allmählich herangewachsen, indem neben der wissenschaftlichen Reflexion auch eine seelsorgerische Aufgabe erkannt und an einzelnen Punkten mit erbaulichen Auslegungen eingesetzt wurde. Indem die Auswahl des dogmatischen Materials um alte mystische Grundgedanken gruppiert wurde, entstand ein neues Ganzes, das sich als eine Vereinigung des Thomismus und Augustinismus mit pseudodionysischen Motiven darstellt. Indessen wurden bei den späteren Mystikern, Suso, Tauler, den sogenannten Gottesfreunden und in der „Deutschen Theologie“, die Eierschalen der Scholastik mehr und mehr abgestreift und die Spekulation

zugunsten praktisch-ethischer Anweisungen zurückgedrängt, das Dogma nicht angetastet, aber doch zur Seite gelassen und nur so weit herangezogen, als es eine erbauliche Verwertung zuließ. In ihrer reinsten, von aller Spekulation befreiten Gestalt ist dann die Mystik in der holländischen der Brüder vom gemeinsamen Leben erschienen, als deren köstlichste Frucht die unter dem Namen des Thomas von Kempen berühmt gewordene „Nachfolge Christi" hervorging.

Im übrigen ist das Endergebnis der Scholastik zuerst von dem scharf vorausblickenden Geiste eines englischen Denkers formuliert worden, von Roger Bacon: die Wege des Glaubens und des Wissens gehen völlig auseinander, insofern es eine doppelte Art der Erkenntnis gibt. Die eine, auf die rationale Demonstration gestützt, vermittelt keine unbedingte Gewißheit ohne die andere, die sich auf die Erfahrung stützt. Es gibt eine äußere Erfahrung durch die Sinne und eine innere durch göttliche Erleuchtung; jene bezieht sich auf die Naturobjekte, diese auf die übersinnlichen Wahrheiten, jene vermittelt die natürliche, diese die religiöse Erkenntnis, zu der der menschliche Geist aus sich selbst heraus nicht befähigt ist. Die Wissenschaft ist demnach aufzubauen auf Beobachtung, Versuch und Induktion, ihre Hauptdisziplin ist die Mathematik, welche Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik umfaßt, dann folgt die Physik, in der die Alchemie, Agrikultur, Medizin, Astrologie und Magie begriffen sind, endlich die Moral. Die Dialektik, die Logik und die Grammatik haben bei Roger Bacon ihre führende Stellung eingebüßt, die Universalienfrage ist abgetan: es gilt der Deduktion die Induktion entgegenzusetzen, der Dialektik

die Erfahrungswissenschaft, es gilt die Erforschung nicht des Allgemeinen, sondern des Individuellen. Freilich ist der ‚doctor mirabilis‘ nur in Ahnungen stecken geblieben und hat es zu einer wirklichen Ausgestaltung seiner Methoden nicht gebracht, aber der Bruch mit der Scholastik liegt doch auch in diesen Ahnungen offen, in denen der individualistische Grundzug der Epoche, die Richtung auf das Konkrete und Lebendige, der erstarkende Natursinn und der Drang nach Selbstleben, Selbstsehen und Selbstseinwollen im bewußten Gegensatz zu der metaphysischen Zentralisation des wissenschaftlichen Denkens und seiner Bevormundung durch den Geist des Romanismus einen sehr bestimmten Ausdruck gefunden hat. Keine Frage, daß diese entscheidende Wendung unter dem geistigen Kraftdruck, den die mündig gewordene Laienkultur bereits gewonnen hatte, erfolgt ist. Die asketische Metaphysik der Kirche hatte die natürliche Welt wohl zu demütigen, aber nicht zu überwältigen vermocht, Schritt für Schritt erkämpfte diese sich ihr eignes Recht: in dem Zugeständnis einer zwiefachen Moral, eines zwiefachen Rechts, einer zwiefachen Religion und einer zwiefachen Wahrheit, einer am Jenseits und einer am Diesseits orientierten Weltbetrachtung wird diese Rivalität alter und junger Denkweise sichtbar, und schon die großen Scholastiker des 13. Jahrhunderts müssen mit der Möglichkeit einer natürlichen Sittlichkeit, einer natürlichen Gesellschaftslehre, einer natürlichen Gotteserkenntnis rechnen, wenn sie dieser auch gegenüber der metaphysisch gegebenen nur den zweiten Rang zubilligen können.

Auch hier sind aber der Stärkung des wissenschaftlichen Selbstbewußtseins orientalische Einflüsse zu Hilfe gekommen.

Die Kenntnis der griechischen Mathematik, Natur-

wissenschaft und Arzneikunde hatte im Orient eine ununterbrochene Überlieferung: sie gelangte von den Griechen zu den christlichen Syrern, von diesen zu den Arabern, von diesen wiederum über Spanien und zum Teil durch spanische Juden vermittelt in den europäischen Westen. Vom 8. bis ins 10. Jahrhundert entstand eine reiche arabische Übersetzungsliteratur, und an das Studium des Aristoteles, Archimedes, Ptolemäus, Euklid, Heron, Diophant, Aristarch von Samos, Apollonius von Pergä, Autolykus, Menelaus, Theodosius, Hypsikles, Galen, Hippokrates, Dioskorides u. a. schloß sich eine rege naturwissenschaftliche Betätigung, die die antiken Traditionen fortleitend, gleichzeitig Anregungen indischer Wissenschaft aufnehmend und selbständig weiterforschend als bahnweisende Kulturvermittlerin die Voraussetzungen der modernen exakten Wissenschaften schuf. Die Araber verpflanzten die indische Rechenkunst, das sogenannte Stellensystem der Ziffern, in das Abendland, vervollkommneten die griechische Algebra, bereiteten in der von Ägypten überkommenen alchemistischen Wissenschaft der Metallverwandlung die Methoden des Experimentierens, der chemischen Analysen und Darstellungen vor, bahnten durch eine grundlegende Verwertung der Mathematik eine neue Ära wissenschaftlichen Denkens an, sannen an der Hand ihrer griechischen Quellen und erfinderisch Instrumente bauend den Problemen der Meßkunde nach, legten zahlreiche Sternwarten an, studierten und bereicherten den griechischen Arzneischatz, begründeten die Pharmazeutik, begannen eine wissenschaftliche Hygiene, richteten großartige Krankenhäuser ein und benutzten sie zur klinischen Demonstration. Ein ungeheures Arbeitsfeld war hier der Wissenschaft aufgetan, dessen geheimnisvolle Reize sich den christlichen Abendländern langsam erschlossen: der erste Schüler arabischer Weisheit,

der gelehrte Gerbert, als Papst Sylvester II. genannt, erschien seinen Zeitgenossen in dem unheimlichen Lichte zauberischer Künste. Im 11. Jahrhundert brachte der Mönch Constantinus Afrikanus von seiner Orientfahrt die Schriften des Galenus und Hippokrates heim, im 12. übertrug der weitgereiste Abelard von Bath aus dem Arabischen den Euklid, und daran reihten sich die Übersetzungen des Ptolemäus, der physischen Schriften des Aristoteles und arabischer Naturlehrer durch Gerhard von Cremona, Dominikus Gundisalvi, den spanischen Juden Avendeath, Michael Skotus u. a., deren Nachwirkungen die folgenden Jahrhunderte erfüllten. Vergeblich sträubte sich die Kirche gegen den Eindrang dieser immer breiter wellenden Bewegung, über deren heimliche Gefahren ihr Instinkt sie nicht betrog. Die griechisch-arabische Naturwissenschaft sah die Zahl ihrer wißbegierigen Jünger reißend zunehmen, in Albertus Magnus war sie schon zu einer Macht geworden, in Paris und in Oxford schlug sie ihre Zelte auf, auch wurde sie der wichtigste Einschlag der ghibellinischen Bildung, deren Mittelpunkt der sizilische Hof Friedrichs II. mit seinem bunten Getriebe von Arabern, Juden, griechischen und römischen Christen, Astrologen und Philosophen war. Friedrich II. war äußerlich ein Katholik von strenger Observanz und handhabte die Inquisition mit großem Nachdruck, doch das tat er aus Politik, denn nicht nur die Kirche, auch die Religion war ihm gleichgültig geworden: er hatte zu früh außerhalb ihrer stehen gelernt; mit heimlichem Grauen sah das Volk zu ihm auf, und alte Sagenvorstellungen vom Weltende, der Zerstörung der Kirche und ihrer Verklärung woben sich um sein Haupt.

Hatte das wissenschaftliche Denken des Abendlandes bis dahin ausschließlich in der Theologie gelebt, so war

in den Naturwissenschaften nunmehr eine neue Provinz geistiger Arbeit erobert worden, und da beide Gedankenkreise sich innerlich fremd waren und feindliche Zusammenstöße nicht ausbleiben konnten, so wurde der Kirche, wenn sie die Führung behalten wollte, die Aufgabe zugenötigt, die beiden widerstrebenden Gedankenkreise so ineinander zu schieben, daß ihre Zentren sich deckten. Die gewaltige Arbeit gelang, aber ihre Dauer war nicht zu verbürgen. Es war nicht nur die Großmacht der Kirche, nicht nur das Übergewicht der theologisch-metaphysischen Tradition, was diese Neutralisierung des Naturwissens in den großen scholastischen Systemen ermöglicht hat, sie erklärt sich vor allem aus der allzu jungen Übung der neuen Kenntnis selbst. Denn je tiefer man an den verschiedensten Punkten in die Geheimnisse des Naturreichs einzudringen suchte, um so größer wurde das Staunen über die wunderbaren Zusammenhänge und rätselhaften Beziehungen, die man entdeckte. Und mochte man auch hier und da eine durchgehende Gesetzmäßigkeit ahnen, man war dennoch von der Möglichkeit einer umfassenden Kausalerklärung noch himmelweit entfernt; eine unruhige, abenteuernde Forscherneugierde empfand den ungeheuren Reiz dieser Studien, aber sie war unfähig, auch nur den kleinsten Teil des Weltinhalts nach seiner kausalen Natur ohne Einbeziehung übersinnlicher Kräfte sich verständlich zu machen, und gerade die eigentümliche Verbindung von exakter Beobachtung, Experiment und mathematischer Berechnung mit dem erschauernden Ahnen übernatürlicher Zweckzusammenhänge, die eine keck überfliegende Phantasie ergänzte, machte das Anziehende der Magie, Astrologie und Alchemie aus. So blieb die Begründung des Weltzusammenhanges nach wie vor der Metaphysik aufbehalten, und wie die ganze Bildung des Abendlandes von dieser beherrscht wurde, lehren die

großen Wissensenzyklopädien, die die Erträgnisse der scholastischen Arbeit seit dem 12. Jahrhundert in das allgemeine Bewußtsein überführten: Honorius von Augsburg, Wilhelm von Conches, Alexander Neckam, Herrad von Landsperg, Thomas von Cantimpré, Vincenz von Beauvais, Brunetto Latini, Konrad von Megenberg, Gregor Reisch u. a. Aber darunter floß doch jetzt der Strom der naturwissenschaftlichen Arbeit unter der Führung antiker Autoritäten und arabischer Meister beständig fort, und während die kirchliche Metaphysik den Menschen als das Endziel der Schöpfung und das Objekt der göttlichen Weltregierung ansah, alles auf diesen Mittelpunkt bezog, demgemäß die zentrale Lage der Erde im Weltall mit Jerusalem als Mittelpunkt behauptete und überirdische Kräfte aus allen Regionen des Himmels in den kleinsten Teilen der irdischen Schöpfung wirksam glaubte, lehrte jene, daß die Erde, nur ein Stern unter Sternen, mit allen übrigen sich um den Mittelpunkt des Weltalls drehe, daß es ferner auf der andern Seite des Ozeans Antipoden und demnach kein einheitliches Menschengeschlecht, also auch keine einheitlichen Daseinsformen geben könne, daß die Annahmen von der einmaligen Erschaffung der Welt und eines ersten Menschen ebenso irrig seien, wie die der Auferstehung, der Unsterblichkeit, der Willensfreiheit und einer planvollen Weltregierung. So arbeiteten die Naturwissenschaften an der Zersetzung der mittelalterlichen Weltanschauung weiter, und mit der Auflösung der Scholastik schwangen sie sich aus der bisherigen Neutralisation zu einer selbständigen Stellung hinauf.

Wiederum trat das Gesetz der „Rückkehr zum Zeichen" in seine Rechte, als durch Roger Bacon und Wilhelm von Occam die Methoden der äußern und der innern Erfahrung, denen die gepriesenen Alten ihre tiefen Ein-

sichten abgewannen, als die unerläßlichen Bedingungen wissenschaftlichen Erkennens laut verkündigt wurden. Das Prinzip der Erfahrungswissenschaften, bis dahin ein toter, der Antike nachgesprochener Begriff, gewann plötzlich ein neues, eigenes Leben und begann auch allmählich zu positiven Leistungen hinzuleiten. In den großen Erfindungen und Entdeckungen, die den letzten Jahrhunderten des Mittelalters den Anflug einer prometheischen Stimmung gaben, wurde die selbständige Macht dieser aus den Banden der Scholastik erlösten, von Experimenten, Messungen und dem Studium der antiken Quellen zu genialen Leistungen fortspringenden Naturwissenschaften hinreißend empfunden. Der Mensch berauschte sich an seiner wachsenden Herrschaft über die Natur, über die Gefahren des Ozeans und die Schätze ferner Zonen, er ahnte hinaus in fremde Weltteile, und bald erschien ihm auch das Ungeheuerliche fast wie ein Selbstverständliches. Langsamer brach sich das Prinzip der inneren Erfahrung Bahn: hier verwehrte die Mystik und die Anschauung von der Irrationalität des Willens noch ein unbefangenes, alle metaphysischen Gesichtspunkte abstreifendes Studium der menschlichen Natur. Aber auch hier war doch ein ursprünglicher Lebenskeim wenigstens bloßgelegt. Und eine ähnliche „Rückkehr zum Zeichen“ vollzog sich in der Geschichtswissenschaft und in der Lehre vom Staat.

Die Geschichtsschreibung des späteren Mittelalters offenbart freilich keine merkliche Zunahme des kritischen Vermögens, ja der durchschnittliche kritische Standpunkt bleibt hinter einzelnen bedeutsamen Anläufen früherer Zeit, etwa bei Otto von Freising oder Ekkehard von Aura, beträchtlich zurück, denn auch dieses Gebiet der Arbeit unterliegt dem eindringenden Massengeist: in dem zunehmenden Gebrauche der Muttersprache, in der ins

Breite gehenden, volkstümlichen Darstellung und den willigen Zugeständnissen an einen ungebildeten Geschmack ist er ebenso zu spüren, wie in den Persönlichkeiten der Verfasser selbst, die zum Teil Laien in wenig hervorragender Lebensstellung, zum guten Teil Bettelmönche sind. Aber das Wichtige ist, daß die Geschichtschreibung, den großen welt- und zeitgeschichtlichen Fragen mehr und mehr abgewendet, ihren Horizont auf die territorialen und lokalen Vorgänge einschränkt, hier im kleinen Kreise mit geschärftem Auge die Einzelheiten faßt und mit liebevoller Behaglichkeit, mit einer rührenden Pedanterei von ihrem Fleckchen Erde zu erzählen weiß, wie wenn es das Herz der Welt wäre. Das hängt innig zusammen mit dem aufkommenden realistischen Zuge in der Dichtung und in der Predigt, mit dem allgemein gesteigerten Anteil an den Naturgegenständen, an Zählen und Messen, Erklären und Ordnen, mit der Verfeinerung der gewerblichen Technik; und wenn die geistige Verarbeitung auch des Stofflichen selten wirklich Herr wird, wenn auch nach wie vor theokratische, metaphysische, teleologische Gesichtspunkte wunderlich hineinspielen und gelehrter Ballast weitergeschleppt wird: in dem kräftigen Betonen des Selbstgehörten, Selbstgeschauten, des tatsächlich Festgestellten und in der Wertschätzung des Kleinsten wird doch ein neuer Geist sichtbar, dem die Erfahrung des eignen Lebens teurer ist, als die Aktionen der großen Machthaber, die hohen Künste der Politik, die asketisch-hierarchischen Ideale und das Schema vom Gottesstaate.

Endlich die Lehre vom Staat, wie sie aus dem Kampf zwischen Staat und Kirche schließlich hervorging. Die römische Kaiservergötterung, welche einst auf die christlichen Kaiser überfloß, wirkte noch bei den Herrschern des römischen Reichs deutscher Nation in einem deutlichen

byzantinischen Anflug nach, dem der theokratische Gedanke eine neue Weihe beimischte: Karl der Große ließ sich den „allerheiligsten Kaiser“ nennen, und Konrad II. erschien dem Erzbischof Wipo als der Träger einer göttlichen Machtvollkommenheit, die ihm durch den Krönungsakt geheimnisvoll mitgeteilt sei. Als das Gregorianische System aber den Gedanken einer geistlichen Weltherrschaft zu begründen suchte, erlahmte jener stolze Aufflug der Kaiserherrlichkeit, und die Ideen, welchen solche Macht innewohnte, waren die asketischen: die sündige Verderbtheit des Irdischen gegenüber dem Himmlischen, die Aufopferung des Weltlichen an das Geistliche, die Sühnung der irdischen Sündhaftigkeit durch die sakramentale Gnadenanstalt, demnach die Unterordnung alles Weltlichen unter die Kirche. Daß der Staat vom Teufel stamme, war die schärfste, aber selbst bei Gregor VII. nicht die einzige Formulierung dieses Grundgedankens. Eine zweite Waffe schmiedete man aus einer Anschauung des römischen Rechts, welche den Ursprung des Staates auf einen Vertrag zurückführte, den das Volk als der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt mit dem von ihm erwählten Herrscher abgeschlossen habe. Das Königtum ist demnach, so lautete die Beweisführung der Gregorianer, weder in dem natürlichen Recht noch in einer göttlichen Einsetzung begründet, sondern nichts als ein Amt, das das Volk zur Sicherung der allgemeinen Ordnung einem einzelnen übergeben hat; wo aber dieser einzelne den Vertrag bricht und selbst zum Tyrannen wird, da muß ihm seine Würde genommen, er kann schimpflich verjagt, er kann getötet werden. Das zielte auf eine Entheiligung des Königtums, und die Kirche konnte alsdann vorgeben, im Interesse des Volkes zu handeln, wenn sie einen zum „Tyrannen“ gestempelten Herrscher schlechthin seiner Würde verlustig erklärte. Ver-

geblich versuchte der Staat, da er die Inferiorität des Irdischen doch auch anerkennen mußte, seine Gleichstellung mit der Kirche theoretisch zu erweisen und seine autoritative Selbständigkeit zu behaupten. Die Herleitung der kaiserlichen Gewalt aus dem Volkswillen und demnach ihre Wandelbarkeit und Abhängigkeit blieb in der römischen und kanonischen Rechtsliteratur von überwiegender Geltung, beeinflußte die Geschichtschreibung und untergrub das Ansehen des Kaisertums. Die Kirche stellte das göttliche Recht, wie es in der menschlichen Natur und in der Heiligen Schrift seine Quellen habe, dem weltlichen Rechte der bloßen Menschensatzungen entgegen und verlangte, daß dieses nach jenem, dem unwandelbaren, gottgewollten und vernünftigen, bemessen werde. Und wenn die Scholastik, die bereits von der aristotelischen Politik gelernt hatte, die gregorianische Auffassung nicht mehr durchgehends vertrat, wenn Thomas von Aquino den Staat, unabhängig vom Sündenfall, als eine an sich notwendige Einrichtung zur Verwirklichung sittlicher Aufgaben begreifen lehrte, so blieb doch das göttliche Naturrecht nach wie vor die Grundlage und Norm aller menschlichen Satzungen, der demokratische Ursprung des Staates die maßgebende Doktrin und demgemäß die Botmäßigkeit des Staates gegenüber der das göttliche Gesetz vertretenden Kirche der gemeine Glaubensartikel. Eine veränderte Lage schuf erst das energische Aufstreben der Nationalgeister im 13. Jahrhundert: als Bonifaz VIII. die Bulle Unam Sanctam ausgab, die päpstliche Universalherrschaft verkündete und Dante die kaiserliche Weltmonarchie verherrlichte, waren beide von den wirklichen Zuständen im gewissen Sinne schon überholt, denn den Nationalstaaten begann das internationale Kaisertum wie eine abgetane Institution zu erscheinen und der weltkirchliche Gedanke vor dem landeskirchlichen zu

verbleichen. Das vor allem in Frankreich energisch konzentrierte und einen greiflichen Ausdruck erzwingende Nationalgefühl, dann die zu eigenwüchsigen Verwaltungskörpern heranreifenden städtischen Republiken, in denen man die von der Theorie bisher völlig vernachlässigten materiellen Grundlagen des Staatslebens erst in ihrer ganzen Bedeutung schätzen lernte, weiterhin das Studium der aristotelischen Politik, die das Staatswesen als ein Naturgewächs, als einen lebendigen Organismus zum Verständnis brachte, und endlich die Wiedergeburt des römischen Rechts seit dem 12. Jahrhundert, — das waren die vier wichtigsten Voraussetzungen, welche den großen Umschwung in der Lehre vom Staat herbeigeführt haben. Eine geniale Zusammenfassung fanden sie in dem kühnen Geiste des Paduaners Marsilius, der mit seinem ‚Defensor pacis' (1325) das Ideal des christlichen Gottesstaates wie das Feudalwesen des Mittelalters zu den Toten warf und das glorreiche Schlagwort von der unbedingten Souveränität des Volkes ausgab, das seitdem aus der Geschichte nicht wieder verschwinden sollte. Schon früher war das Bild vom Staatsorganismus als eine Reminiszenz aus dem Altertum gelegentlich aufgetaucht, aber die kirchliche Auffassung hatte, wenn sie den Staat mit dem Körper verglich, unter der Seele immer die Priesterkirche verstanden. Für Marsilius ist die Seele des Staatsleibes der Gesamtwille des Volkes: nur bei ihm liegt die gesetzgebende Gewalt, denn die Interessen der Gesamtheit können auch nur von der Gesamtheit selbst richtig beurteilt werden. Diese Gewalt kann das Volk unmittelbar oder mittelbar, durch Beauftragte, ausüben, es kann sich auch einen Fürsten wählen, aber dieser ist dann nichts weiter als ein „regierender Bürger", ein Vollzugsbeamter, dem Volkswillen unterworfen, wie alle übrigen; er kann,

wo er seinen Auftrag überschreitet, zur Verantwortung gezogen, abgesetzt und bestraft werden. Jeder einzelne Bürger ist unabhängig, aber den Gesamtbeschlüssen verpflichtet, denn immer wird dasjenige Gesetz von den Bürgern am besten befolgt, welches jeder, indem er bei seiner Feststellung mitwirkt, sich selbst aufzulegen scheint. In einem solchen einheitlichen Organismus hat die Kirche als weltliche Gewalt mit eigener Jurisdiktion, Grundbesitz, Privilegien und Immunitäten keinen Platz mehr, die Kirche ist vielmehr die Gesamtheit der Christusgläubigen, es gibt keinen Unterschied zwischen Klerus und Laienwelt, beide gehorchen denselben staatlichen Gesetzen, die Geistlichen sind von der Gemeinde gewählte Beamte, die Priester haben lediglich das Recht der Sündenvergebung im Namen Gottes und den Kirchenbann, der aber nur unter Mitwirkung des Staates erfolgen darf; dieser hat auch die Konzile zu überwachen, auf denen kirchliche Fragen zum Austrag gebracht werden, der Papst aber ist nichts als der Präsident dieser Konzilien und der oberste kirchliche Beamte. Die Schrift des Marsilius ist eine der erstaunlichsten geschichtlichen Antizipationen, die das Mittelalter aufweist; aber man war doch weit entfernt, die ganze Tragweite dieser Gedanken schon zu begreifen, sie waren vorläufig nicht viel mehr als eine Doktrin, entwickelt aus der antiken Staatslehre, und man muß sie ähnlich beurteilen wie die frappierenden freigeistigen Antizipationen der dialektischen Theologie. Immerhin steckt auch in den bloßen Schlagworten ein gefährlicher Zündstoff, und mögen sie sich lange scheinbar harmlos forterben, plötzlich beginnt doch an ihnen das Bewußtsein zu erwachen, sie erscheinen in ganz neuem Lichte, man beginnt sie auf einmal im Innersten zu verstehen, und alsdann können sie eine furchtbare Macht

entfalten. So erging es der Idee von der unbedingten Volkssouveränität: der einzige demokratische Kaiser, den Deutschland gehabt hat, und der die Gedanken des Marsilius zur Richtschnur seiner kirchenpolitischen Kämpfe nahm, Ludwig der Baier, brachte es zeitweilig zu einer glänzenden Popularität, aber nur zu vorübergehenden Erfolgen. Jedoch die Idee lebte weiter; in Deutschland haben schon früher Engelbert von Admont, dann Lupold von Bebenburg und Nikolaus von Cues die Souveränität des Volkes vertreten, in England Wilhelm von Occam, in Frankreich Johann von Jandun, das Somnium viridarii u. a. Selbst in die Konzilbewegungen griffen diese Gedankenreihen ein, indem man erklärte, das Recht der Papstwahl habe ursprünglich dem römischen Volke gehört, sei erst später auf die Kardinäle übergegangen und könne jederzeit an die Gesamtheit, d. h. ihre Vertretung durch ein allgemeines Konzil, zurückfallen, welches dann den Papst, wo er dem Gemeinwohl entgegenwirke, absetzen und bestrafen könne; und Nikolaus von Cues sprach es sogar offen aus, daß alle reale Macht, also auch die hierarchische, im Volke wurzle, Gott habe dieser nur eine höhere Weihe verliehen. Aber tiefer und immer tiefer sickerten solche Ideen durch Rede und Schrift in die Massen hinab, um diese mit dem Geiste des Aufruhrs zu durchtränken: der aufstrebende fortschrittliche, freiheitliche Zug des geldwirtschaftlichen Zeitalters gab die Stimmung, aus der man die Bedeutung dieser Schlagworte allmählich begreifen lernte, andre Schlagworte urchristlicher Herkunft von der geistlichen Armut, der Gleichheit der Menschen vor Gott und der Gütergemeinschaft gesellten sich dazu und halfen das Feuer der Revolution heimlich schüren, mit dem sich das „souveräne“ Volk die verderbte Welt in Brand zu setzen anschickte. Auch hier aber beobachten wir wiederum

das lehrreiche Doppelspiel der beiden neben- und gegeneinander strebenden Grundrichtungen des Zeitalters: auf der einen Seite den aufflammenden begehrlichen Massengeist, auf der andern den Individualismus. Denn das beanspruchte Gottesgnadenkönigtum der christlichen Universalmonarchen hatte sein Selbstgefühl von ehedem nicht eingebüßt, nur andre Formen hatte es angenommen. „Wisse" — so hatte 1158 der Erzbischof von Mailand zu Friedrich Barbarossa geredet — „daß das ganze Gesetzgebungsrecht des Volkes dir übertragen ist. Dein Wille ist Recht, denn es heißt: was dem Fürsten beliebt, hat Gesetzeskraft, da das Volk ihm und auf ihn seine ganze Machtvollkommenheit übertragen hat." Dieser absolutistische Herrscherbegriff glitt mit der zunehmenden Schwäche des Kaisertums ganz von selbst auf die Territorialfürsten hinüber, und während sich zahlreiche Theologen und Juristen lange Zeit noch mit den veralteten Streitfragen über Kaisertum und Papsttum abquälten, richteten sich die Landesfürsten von Gottes Gnaden als Theokraten im Kleinen mit dem ganzen Gefühl der persönlichen Omnipotenz und der Massenverachtung in ihren Territorien ein.

Weil aber das Volk, das auf seine Souveränitätsrechte und die Formel „Volkeswille ist Gotteswille" pochte, gerade den Druck des Landesfürstentums am schwersten empfand, so mußte sich sein Hoffen und Sehnen nach neuen, freiheitlichen Lebensformen notwendig an das glänzende Phantom des Kaisertums heften, dem die in alten Überlieferungen wurzelnde Kaisersage eine Zukunft von so wundersamer, völkerbeglückender Verklärung andichtete. Wie einst Friedrich I., mit der päpstlichen Jurisprudenz wetteifernd, auch seine Autorität mit Hilfe der italienischen Rechtsgelehrten durch Berufung auf die Institutionen zu stützen suchte, so haben nicht minder die Territorial-

fürsten sich des römischen Rechts zur Begründung ihrer Hoheitsrechte zu bedienen gewußt, und dadurch wurde der Haß gegen das fremde Recht, von dem Goethes „Götz“ ein ergreifendes Bild gibt, in den Massen genährt. In der Tat war diese Abneigung der Massen von einem richtigen Instinkt getragen, denn — darf man mit den Worten Iherings fortfahren — „der Gedanke der Herrschaft war das Prisma, durch welches das ältere römische Recht sämtliche Verhältnisse, in denen das individuelle Leben sich bewegt, betrachtete. Mochten dieselben hinsichtlich ihrer eigentlichen Bedeutung und Bestimmung für das Leben auch noch so wenig durch diesen Gesichtspunkt gedeckt oder getroffen werden, wie z. B. die Ehe, das Verhältnis des Vaters zu den Kindern, das Recht legt nur diesen Gesichtspunkt an.“ Und diese römische Willensmacht, die dem nüchtern rechnenden Herrschaftsgedanken alle geistigen und sinnlichen Mächte unterwirft und die bunte Fülle des Lebens der großartigen Disziplin einer praktischen Politik dienstbar macht, hat denn auch in einem Italiener, Machiavelli, ihren genialsten Theoretiker gefunden.

Wir stehen am Ende unserer Betrachtung. Die Scholastik war an der Unmöglichkeit ihrer Aufgabe gescheitert. Sie hatte Glauben und Wissen versöhnen und die Summe der abendländischen Bildung in das wohlgegliederte System einer umfassenden Weltanschauung zusammenschließen wollen, die in dem Erkennen Gottes gipfelte. Das Leben hatte die Wissenschaft überholt. Die kunstvoll gebaute Einheit des Intellektualismus wurde durch die gewaltig emporstrebenden Mächte des Willens, der realen Erfahrung und der lebendigen Geschichte, die kraftbegabten Zeugen einer allgemeinen, durchgreifenden Veränderung des Lebensgefühls, siegreich durchbrochen, die Einzelwissenschaften schossen zu rüstigem Eigenleben

empor. Der geldwirtschaftliche Individualismus aber, der Territorialismus, die städtische Kultur, das kräftige Tempo der sozialen Entwicklung, der erhöhte Pulsschlag des öffentlichen und des privaten Lebens, die Erziehung des Willens durch die neuen Kulturmächte, das alles hatte Dispositionen geschaffen, die durch eine innere Wahlverwandtschaft eben jetzt ein Wiederverständnis der antiken Welt ermöglichten. Durch die Naturwissenschaft und die Jurisprudenz war man den Alten näher gekommen, doch erst der Humanismus lehrte mit den Alten wirklich leben. Der Humanismus lag notwendig in der Richtlinie des Zeitalters, aber war er darum der einzige Weg in das Land neuer Ideale, nach denen die Menschheit so dringlich verlangte? konnte er wirklich auf die tiefsten Fragen die erlösende Antwort geben? Er hat es geglaubt, aber er brachte nur die halbe Wahrheit und durchdrang den Körper der Nation nicht.

Die Theologie hatte ihre Großmachtstellung eingebüßt, ja, man hatte ihr den Charakter einer Wissenschaft abgesprochen, und die Einzelwissenschaften wollten ihrer Botmäßigkeit entwachsen. Sie war bei dem Ergebnis angekommen, daß die Glaubenswahrheiten durch die Vernunft schlechthin unerweislich seien, daß der Glaube lediglich sich auf die Realität der inneren Erfahrung und die objektive Autorität der Kirche zu stützen habe, und daß Gott die absolute Willkür, der unergründliche, irrationale Wille sei. Das tiefe Problem, das hierin eingeschlossen lag, hat der Humanismus nicht begriffen; dennoch hat er seiner Lösung die Wege bereiten helfen: auf dem Wege zu Luthers befreiender Tat läßt er sich schlechterdings nicht umgehen.

II.

Der humanistische Individualismus

Unter den verschiedenen Glückseligkeiten, welche der sterbliche Mensch in diesem hinfälligen Leben durch Gottes Gnade erlangen kann, verdient nicht unter die letzten gezählt zu werden, daß er durch beharrliches Studium die Perle der Wissenschaften zu erringen vermag, welche den Weg zu einem guten und glücklichen Leben weist und durch ihre Vortrefflichkeit bewirkt, daß der Unterrichtete über den Ununterrichteten hervorragt. Sie macht überdies jenen Gott ähnlich und führt ihn dazu, die Geheimnisse der Welt klar zu erkennen. Sie hilft den Ungelehrten, sie hebt die in tiefster Niedrigkeit Geborenen zu den Höchsten empor.
Aeneas Sylvius.

Der Humanismus ist keineswegs gleichbedeutend mit der Wissenschaft vom klassischen Altertum, denn eine solche hat in seiner Weise auch das Mittelalter besessen; auch nicht der äußere Zuwachs des Wissens ist das entscheidende Merkmal, das ihn von der mittelalterlichen Altertumswissenschaft scheidet, sondern einzig und allein der veränderte Standpunkt der Auffassung. Was in Staat und Gesellschaft, in Philosophie und Theologie, in Recht und Wirtschaft als „Rückkehr zum Zeichen" erscheint, dieses Selbstbesinnen auf Urkräfte der menschlichen Natur, auf erträumte oder geglaubte Urzustände, dieses Aufstreben des Individuellen, Selbsthandelnden, Selbstdenkenden, Selbstwollenden gegen Erziehung, Überlieferung, Autorität und Herkommen, diese Sehnsucht nach Betätigung der sinnlichen Kräfte, diese Wertschätzung der materiellen Daseinsmächte, diese totale Veränderung des allgemeinen Lebensgefühls, das die Welt nicht mehr mit dem Gefühl der Verbannung besitzen und in der Erwartung

des himmlischen Reiches verachten, sondern sie als seine Heimat lieben, mit allen Sinnen genießen und durch die Mächte des Erkennens und des Handelns täglich neu erobern möchte, hat auch der Altertumswissenschaft eine neue Seele eingeflößt. Wie man hinter den absterbenden Lebensformen der mittelalterlichen Gesellschaft das Reinmenschliche suchte und überall die Keime herauszuschälen begann, aus denen sich eine neue Triebkraft entfalten sollte, so strebte man auch in der Wissenschaft zu den Alten zurück, von deren grundlegendem Werte für die europäische Bildung dem Mittelalter das Bewußtsein niemals verloren gegangen war. Durch Zurückleitung auf diese ihre tiefsten Quellen galt es, die altgewordene Bildung zu verjüngen, und weil die Altertumsstudien eben dem neuen Menschenideale der Zeit die kräftigsten Stützen boten und die wirksamsten Antriebe zuführten, so nannte man sie die menschenbildenden, die humanistischen. Und kraft dieses freien, in sich selbst ruhenden und sich selbst bestimmenden Menschenideals, das der Humanismus unter dem Beistande der alten Klassiker zu verwirklichen trachtete, ist er der große Kulturwendepunkt geworden, an dem das größte Problem des abendländischen Bildungsganges zum ersten Male über den allgemeinen geistigen Horizont stieg, um in die Seele jedes einzelnen Menschen aufweckend hineinzuleuchten: die Versöhnung des Christentums mit der Antike.

Seitdem der gewaltige Augustin sich von den Idealen der antiken Welt, von ihrem Staatsleben, ihrer Wissenschaft, ihrer Kunst, ihrer Religion und ihrer Moral in wehevollem Geisteskampfe losgerungen, der antiken Weltlust, ihrem tatenfrohen Realismus, ihrer heiteren Objektivität sich feindselig abgekehrt, die Ideale des Katholizismus ehrfurchtheischend aufgerichtet und den vollen

Strom seiner christlich-asketischen Stimmung durch die Kirche ergossen hatte, ohne doch, wie alle Lehrer der Kirche, zum Ausbau des Dogmas wie der Ekklesiastik der antiken Gedankenarbeit irgend entraten zu können, seitdem wirkten zwei entgegengesetzte Pole in dem abendländischen Geistesleben mit abwechselnder Zugkraft: auf der einen Seite die bewunderte Weisheit der heidnischen Klassiker, die aber beständig im Geleite der verrufenen „Frau Welt“ erschienen, auf der andern Seite die Kirchenlehre mit ihren hierarchisch-asketischen Idealen, die in ihrer rechtlichen und theologischen Begründung ganz auf der Hinterlassenschaft der Alten ruhte und dennoch vor diesen Alten unermüdlich warnte wie vor einem gefährlichen Gifte. Während des ganzen Mittelalters suchten sich jene beiden Pole das Gleichgewicht zu halten: die tatkräftige, diesseitige Weltfreude der Antike und die demütige, nach dem Jenseits blickende Askese des Mönchschristentums. Der Widerstand der natürlichen, in den Beziehungen von Mensch zu Mensch gegebenen Sittlichkeit, das natürliche Genußbedürfnis, die natürliche Sinnenkraft, die natürliche, auf Kampf und Eroberung gerichtete Jünglingsleidenschaft der romanisch-germanischen Völker trug immer einen geheimen Zug zu jener heidnischen Bildung in sich, in der überlegene Geister der geächteten und doch so lieblich lockenden Frau Welt Tempel gebaut haben sollten, und zeitweilig brach dieser geheime Zug offen hervor. Bis zu einem gewissen Grade mußte ihn die Kirche gewähren lassen, weil sie das Altertum zur formalen Schulung des Geistes leider unentbehrlich fand; aber wo er die Geister zu übermannen drohte, da warf sie sich ihm entgegen und schrieb das Ideal der Weltflucht mit Flammenzügen in die erschreckten Gemüter, weil in diesem Ideale allein ihre Stärke und ihre Herrschaft über die Welt

gegründet lag. So folgte auf die karolingische Renaissance der antiken Bildung die asketische Reformbewegung unter Ludwig dem Frommen, neben und über der ottonischen Renaissance erwuchs die große cluniacensische Reaktion; die ritterlich-bürgerliche Laienkultur, welche gleichfalls Anknüpfungen beim Altertum suchte, wurde abgelöst von dem Zeitalter der Bettelmönche und der mystisch-ekstatischen Frömmigkeit, und der Weltrausch der italienischen Renaissance, die die Alpen überdrang, um das ganze Abendland zu erobern, von der Restauration der katholischen Ideale, dem Jesuitismus und der protestantischen Orthodoxie. Nur an wenigen Tatsachen kann dieser Verlauf hier veranschaulicht werden.

Die Kloster- und Domschulen des Mittelalters hatten das Lehrprogramm der heidnischen Rhetorenschulen übernommen: sie schritten von den Elementarfächern des Lesens, Schreibens, Rechnens und katechetisch-liturgischer Unterweisung zu den höheren Bildungsstufen des Triviums und Quadriviums fort: jenes umfaßte die Grammatik, Dialektik und Rhetorik, dieses Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik. Man räumte diesen heidnischen Wissenschaften allerdings mit Tertullian und Augustin nur eine dienende Stellung ein: sie sollten das Verständnis der heiligen Schriften fördern und zur Verteidigung der christlichen Glaubenssätze gegen die Ungläubigen geschickt machen. Aber frühzeitig wurden die Gefahren solcher Studien erkannt, und wie sehr man sich bemühte, auch in den antiken Klassikern den Widerschein göttlicher Wahrheiten zu entdecken und das Altertum nicht als Heidentum, sondern als Vorhof des Christentums aufzufassen, so ließ sich das doch z. B. den Komödien gegenüber nicht durchführen, und so wurde das Studium der Alten, sofern es über die geläufigen Kompendien hinausging, mit Mißtrauen

betrachtet und bekämpft. Wurden doch der heilige Hieronymus, Cäsarius von Arles u. a. sogar durch Visionen gewarnt, sich mit den Profanschriftstellern zu befassen, und Gregor I. proklamierte öffentlich die Verwerflichkeit solcher unchristlichen Lektüre. Gleichwohl wurden die römischen Autoren in der Stille der Klosterzelle fort und fort nicht nur fleißig gelesen, sondern auch abgeschrieben, und aus den Kirchenvätern strömten Gedanken und Anschauungen des Altertums durch hundert Kanäle wißbegierigen Geistern zu. Mochte es auch späterhin nicht mehr vorkommen, daß ein hoher Geistlicher, wie der Bischof Desiderius von Vienne im 7. Jahrhundert, sogar in der Kirche statt des Evangelientextes einen heidnischen Klassiker erklärte, so blieb doch bei zahlreichen Schriftstellern ein völlig argloses Nebeneinander antiker und christlicher Vorstellungen bestehen.

Die drei Höhepunkte, die das Studium und die Nachbildung antiker Schriftsteller vor dem Auftreten der Humanisten gehabt hat, bedeuteten ein stets erweitertes Vordringen der klassischen Bildungselemente in weitere Kreise. Die karolingische Renaissance war zunächst eine höfische, eine Renaissance von oben, eine Folie des erneuerten Kaisertums, und nicht ohne einen Zug von Gewaltsamkeit. Aus den drei Ländern, die nacheinander das wissenschaftliche Erbe der Antike am sorgfältigsten gehütet, aus Italien, Frankreich und England, berief Karl die hervorragendsten Gelehrten, um ein blühendes wissenschaftliches Leben mit ihrer Hilfe gleichsam aus dem Boden zu stampfen. Anfeuernd durch das eigene Beispiel und mitreißend durch seine gewaltige Persönlichkeit, sah er sich bald von einem Kreise tätiger Gelehrten, Dichter, Künstler, eifriger Dilettanten und strebsamer Frauen umgeben, er war Augustus und Mäcenas zugleich, und er wie die

Mitglieder seiner Hofakademie schmückten sich mit biblischen und klassischen Namen, um der Rangunterschiede in der Pflege der Geistesinteressen vergessen zu können. Aber so regsam der Trieb der Aneignung war, der nicht nur auf dem Gebiete der Literatur, sondern auch auf dem der bildenden Künste und des Schulwesens sich reich entfaltete, ob auch dichterische Lobsprüche Aachen als ein zweites Athen oder als das wiedererstandene Rom priesen, ob auch der erwachte Sinn philologischer Kritik den liturgischen Büchern, den Missalien, Psalterien und Bibeltexten zugute kam, die von Fehlern gereinigt und in korrekten Ausgaben verbreitet wurden, und obgleich Karl nach der Neuordnung des geistlichen Unterrichts sogar die Laienkreise zur Schulbildung heranzog und den allgemeinen Schulzwang durchzuführen suchte, so drangen dennoch diese von oben her erteilten Anregungen in das Volk nicht wirklich ein, zumal ihre Energie unter Karls schwachem Nachfolger schon erlahmte. Nicht nur die Schwerfälligkeit der unerzogenen Geister war der Dauer dieser Renaissancebestrebungen hinderlich, sondern auch der Charakter dieser höfisch-gelehrten Bildung selbst, die, ohne Fühlung mit dem gegenwärtigen Leben, allerdings in einer weltlich-kriegerischen Epik, in Geschichtschreibung, Idyll, Epigramm, Lehrgedicht, Elegie, Fabel und Epistolographie eine Reihe glänzender Leistungen nach römischen Mustern zeitigte, aber doch über formale Verdienste nicht hinauskam, weshalb sie auch auf die Entwicklung der einheimischen Dichtung in den Landessprachen ohne Einfluß blieb und vermöge dieser formalen Natur schließlich nur die Wissenschaft befruchtete, d. h. die Theologie. Denn im Erklären, Übersetzen und Nachbilden der Alten erstarkte die Kunst der biblischen Exegese, die das eigentliche Übungsfeld des wissenschaftlichen Sinnes war. Übrigens hörten die Laien

nach Karls Tode wieder auf, sich am literarischen Leben zu beteiligen. Wiewohl Karl das Studium der sieben freien Künste und der Klassiker in seinen öffentlichen Erlassen ganz unter den theologischen Gesichtspunkt gestellt hatte, so war die forschende Freude, die weltlich-ästhetische von asketischen Einflüssen fast unberührte Stimmung, mit der sich sein Kreis in die Lektüre der römischen Schriftsteller vertiefte, doch noch von anderer Art gewesen, und die strengasketische Richtung, die schon unter Ludwig dem Frommen die Oberhand gewann, hatte neben dem weltlichen Wohlleben der Mönche auch die Beschäftigung mit den heidnischen Klassikern, weil sie den Weltsinn nährten und die Sitten gefährdeten, vielfach zu bekämpfen. Hatte Karl der Große noch deutsche Heldenlieder gesammelt, so galt jetzt die Pflege solcher heidnischen Gesänge und das ihr gewidmete Gewerbe der Fahrenden für schimpflich und verderblich, und man begann, ihnen geflissentlich eine christliche Klosterdichtung entgegenzusetzen. Da nahm sich zum zweiten Male der Kaiserhof der klassischen Studien an, und diesmal drangen die Wellenschläge der Bewegung weiter.

Ottos des Großen jüngster Bruder, der gelehrte Erzbischof Brun von Köln, die Kaiserin Adelheid und ihre Familie, vor allem die gelehrten Frauen, wie Ottos I. Nichten, Hedwig von Schwaben, Gerbirg von Gandersheim und deren große Schülerin Hrotsuit, führten die Traditionen der karolingischen Renaissance fort. Wiederum wurden italienische und britische Gelehrte an den Hof gezogen, wiederum das Schul- und Bibliothekswesen kräftig angeregt, durch die Vermählung Ottos II. mit Theophano knüpften sich neue Beziehungen mit dem griechischen Osten, und Otto III. war nicht nur des Lateinischen, sondern auch des Griechischen mächtig. Die Kenntnis des

Griechischen hatte sich im südlichen Frankreich noch bis ins 6. Jahrhundert erhalten, in Sizilien und Kalabrien ist sie wohl ohne Unterbrechung lebendig geblieben, während sie in Mittel- und Oberitalien im 9. Jahrhundert schon erstorben war, in Rom noch früher. Paulus Diakonus und Alkuin beherrschten das Griechische, in Irland läßt sich gleichzeitig die Kunde davon nachweisen, die Beziehungen zu Byzanz brachten neue Anregung, und Abt Bovo II. von Corvey, Hermannus Contractus von Reichenau imponierten durch ihre griechischen Kenntnisse. Andere suchten wenigstens ihrer lateinischen Rede durch Einstreuung griechischer Brocken einen Anflug höherer Gelehrsamkeit zu geben. Wiederum erblühte eine lateinische Hof- und Klosterpoesie nach antiken Mustern, wiederum eine vornehmlich an Sallust gebildete Geschichtschreibung. In dem die deutsche Heldensage in vergilianischem Gewande darstellenden Waltharius, in dem französische und byzantinische Anregungen mit antiker Überlieferung verschmelzenden Ruodlieb fand der fröhliche Weltsinn ebenso willkommene Nahrung wie in den Schwänken, Novellen und Tiererzählungen oder der höfischen Gelegenheitspoesie, auch antike Stoffe wurden in antiken Formen behandelt, wie der trojanische Krieg von Berno von Reichenau. Die karolingische Renaissance war der Initiative eines großen Individuums entsprungen, die Ottonische fand schon einen zubereiteten Boden, und der Hof brauchte nur der noch vorhandenen Strömungen sich zu bemächtigen, so gewannen sie auch eine neue Lebendigkeit. Das Lateinische spielte damals im geselligen Verkehr eine ähnliche Rolle, wie seit dem 12. Jahrhundert das Französische: nicht nur der Hof und die höhere Weltgeistlichkeit, auch der Adel und die Frauen, der niedere Klerus, die Klostergeistlichen und die große Masse der Freigeborenen verstanden Lateinisch,

und wie das Studium der antiken Dichter mit der Freude an heidnischer Heldensage unter dem gemeinsamen Banner der Weltlust zusammenging, läßt sich gerade an dem Waltharius des Mönchs Ekkehard lehrreich beobachten. Otto III. versuchte die Renaissancebewegung mit ihren cäsarischen Tendenzen und die ihr innerlich unvereinbare asketische vereinigt vor seinen Triumphwagen zu spannen, um die christliche Welt als römischer Imperator zu beherrschen, aber die Unmöglichkeit der Aufgabe brachte den Hochstrebenden zu jähem Falle, und nur ein letzter Reflex dieser Tendenzen fiel noch auf den glücklicheren Heinrich III. Schon hatte die Askese, die in Italien und Deutschland als Klausnertum oder in mönchischer Genossenschaft gepflegt wurde, in Frankreich eine straff disziplinierte Organisation erhalten, die, von Cluny aus die Mehrzahl der französischen Klöster erobernd, in der spanischen Mark, in England und in Italien Fuß fassend und bereits auch nach Deutschland vordringend, eine mönchische Kirche gegründet hatte, unabhängig von bischöflichem und laienhaftem Einfluß, dem Abte von Cluny wie einem Monarchen verpflichtet und durch diesen lediglich dem Papsttum untertan.

Wenn diese Mönchskirche die herbe Strenge der Klosterregel wiederherstellen und religiös, sittlich, rechtlich und wirtschaftlich den asketisch-hierarchischen Gedanken zu siegreichem Durchbruche helfen wollte, so mußte sie ihre wider die allgemeine Verweltlichung streitenden Waffen auch gegen die weltliche Wissenschaft kehren, die man aus den heidnischen Klassikern schöpfte. Gerade auf dem romanischen Boden, wo die alte Kultur noch nachwirkte, hatte die karolingische Renaissance eben darum eine ununterbrochene und ungleich bereitwilligere Aufnahme gefunden, als in Deutschland; dort waren vor allem die

großen Kirchenfürsten ihre wirksamsten Förderer geworden: ein Benzo von Sutri, ein Wido von Ferrara, ein Hinkmar von Rheims u. a. Gegenüber diesen ästhetisch-wissenschaftlichen Neigungen der geistlichen Aristokratie, die mit dem Flitterstaat antiker Rhetorik prunkten und gelegentlich ein kaum verhülltes Heidentum zur Schau trugen, erstarkte die klösterliche Reformbewegung zu einer Macht von breiter Volkstümlichkeit. Auf Erzbischof Brun ruhte nach der Meinung frommer Kleriker der Zorn Gottes wegen seiner Beschäftigung mit der heidnischen Philosophie, unermüdlich warnte Ratherius von Verona vor der falschen Weisheit der Alten und dem eitlen Geschwätz der Poeten; ähnlich eiferten Gumpold von Mantua, Atto von Vercelli u. a., und die beiden großen Cluniacenser Odo und Majolus verwarfen, obwohl selbst von klassischer Bildung ausgegangen, doch die weltlichen Bücher als eitel Gift und Lügen. Der schärfste Fehdebrief, den die Reformpartei in das Lager der weltlichen Wissenschaften warf, ist wohl der des päpstlichen Legaten Leo aus dem letzten Jahrzehnt des 10. Jahrhunderts, welcher erklärte, daß die Schüler des heiligen Petrus nicht Plato, Terenz, Vergil und das andere „Philosophenvieh" zu Lehrern haben wollten, Petrus habe nichts von ihnen gewußt und dennoch des Himmelreichs Schlüssel gewonnen: „seit dem Beginn der Welt erlas sich Gott nicht die Redner und Philosophen, sondern die Ungelehrten und Einfältigen." Einige italienische Grammatiker des 10. und 11. Jahrhunderts, unter ihnen Vilgard von Ravenna, hatten es gewagt, die antiken Klassiker dem Evangelium vorzuziehen: sie mußten es mit dem Tode büßen. Aber die innere Unmöglichkeit dieser feindlichen Haltung trat doch immer wieder klaffend zutage, bei keinem augenfälliger, als bei Petrus Damiani, der die Unvereinbarkeit des asketischen

Kirchentums mit dem Weltgeist der Antike schneidend empfand und dennoch beständig mit den Bausteinen der Alten, selbst nicht ohne ein unwillkürliches ästhetisches Behagen, arbeitete. Wie war es auch möglich, von den Alten nur die schöne Kunstform sich anzueignen, nur ihre Bilder, ihre Redeblumen, ihre Syllogismen und ihre Denkformen, um mit solchen Mitteln wider die Häresie zu streiten, und gegen alles übrige die Augen zu verschließen? Wie unendlich viel blieb doch aus ihnen zu lernen: Philosophie und Moral, Geographie und Naturwissen, Geschichte und Mythologie, Recht und Kunst! So galt die Grammatik, an die sich die Lektüre anschloß, als die eigentliche Grundwissenschaft der sieben Künste, und erst allmählich ging man unter der Führung der Alten von dem Trivium, das in der Bildung des früheren Mittelalters durchaus das Übergewicht behauptete, auch zu einer ebenbürtigen Schätzung und Aneignung des Quadriviums weiter. Mit dem mächtigen Aufschwunge der Laienkultur, so wenig diese an sich auch zunächst wissenschaftliche Interessen hatte, erfolgte auch eine energische Erhebung der weltlichen Wissenschaften, der Jurisprudenz, der Naturwissenschaft, Mathematik und Medizin. Wir beobachten das Aufkommen einer weltlichen, von den antiken Klassikern beherrschten Sittenlehre. Wir sehen in den internationalen epischen Lieblingsstoffen vom trojanischen Krieg, von Alexander dem Großen, Aeneas und Dido, dem Zauberer Virgil, von Apollonius von Tyrus, Amor und Psyche, Pyramus und Thisbe, der Matrone von Ephesus u. a., in den Nachbildungen von Ovid, Lucan, Statius usw., in der berühmten Venusfahrt des Ulrich von Lichtenstein und einem epischen Zeitgedicht wie dem Ligurinus des Gunther von Pairis wiederum die Freude am ritterlichen Tun, am weltlichen Ruhm, an Frauendienst, Spiel

und geselliger Kurzweil mit der Neigung zu den Alten, von denen ja der Moritz von Craon die ganze Ritterkultur, wie späterhin Aventin sogar das Minnewesen, herleitete, sich von selbst verschwistern. Wir verfolgen, wie die übermütige, kirchenfeindliche und ganz und gar an den Alten geschulte Vaganten- und Goliardenliteratur, die in ihren Satiren und Invektiven, ihrem Bilderprunk und Wortspiel, ihrem Naturgenuß, ihrer Erotik, ihrem charakteristischen Freiheits- und Selbstgefühl und ihrer ästhetischen Lebenshaltung schon bezeichnende Züge des humanistischen Zeitalters voraufnimmt, eine unbändige Weltlust und ein an den verpönten Alten gekräftigtes, nicht mehr christlich-mönchisch, sondern nur noch ästhetisch bestimmtes Lebensbewußtsein in den weitesten Kreisen verbreitet. Als dann selbst der Klerus von dem raschen Strome der allgemeinen Säkularisation der Bildung wehrlos mitgetrieben ward, erhob sich in den Bettelmönchen noch einmal eine gewaltige Reaktion der zurückgedrängten Askese; wiederum hatte sie die Massen hinter sich und siegte durch ihre ungemeine Volkstümlichkeit, und wiederum lag sie mit ihrer Betonung der christlichen Tugenden Armut und Einfalt gegen die Alten und die weltlichen Wissenschaften zu Felde, die den Hochmut nähren und von dem Göttlichen wegführen sollten.

Aber so leidenschaftlich die Apostel der Askese gegen das Lesen weltlicher Bücher eifern mochten, die emporbrängende Laienkultur ließ sich nicht meistern. Schon verlor der Name des Klerikers seine eigentliche Bedeutung und galt für den literarisch Gebildeten überhaupt, die Scheidewand zwischen weltlichem und geistlichem Stand brach unter dem anflutenden Bildungsstreben der Mittelklassen zusammen. Obwohl die Entfaltung der Profanwissenschaften und die zunehmende Herrschaft der Dialektik die

Grammatik seit dem 12. Jahrhundert aus ihrer leitenden Stellung drängte und damit auch das Studium der Alten zurückschob, das Bewußtsein des unvergleichlichen Wertes dieser Bildungsquelle blieb doch ungeschwächt, und der Erasmus des 12. Jahrhunderts, Johann von Salisbury, zeigte sich ganz davon durchdrungen, er betrachtete das Kloster eigentlich nur noch als eine stille Studierstube. Die scholastische Epoche, wie sie alle Wissenschaften durch Unterordnung unter die Theologie zu neutralisieren und durch die Universitäten in diesem Sinne zu organisieren suchte, richtete auch gegen die alten Klassiker mächtige Schutzwehren auf. Die Dialektik machte die Grammatik zu einer spekulativen Wissenschaft voll spitzfindiger Subtilitäten, die sich nicht mehr an die Schriftsteller, sondern an Donat und Priscian hielt, und der französische Minorit Alexander de Villa Dei schrieb in der bewußten Absicht, die heidnischen Klassiker aus dem Unterricht hinauszuweisen, drei große Lehrgedichte, die das Studium jener ersetzen sollten: ein Doktrinale für die Grammatik, ein Ekklesiale für den kirchlichen Kalender, den Ritus und das kanonische Recht und ein Wörterbuch des übrigen Wissens. Das Doktrinale blieb bis ins 16. Jahrhundert das wichtigste grammatische Lehrbuch und wurde mehr als hundert Male gedruckt, zu großer Verbreitung gelangte daneben auch die Grammatik des Eberhard von Bethune und die 1317 gleichfalls in Versen ausgearbeitete Syntax des Ludolf von Hildesheim. Die Fühlung mit dem klassischen Latein ging völlig verloren, indem man in der Grammatik von dem lebenden Latein ausging, die heidnischen Alten ausdrücklich verwarf und an ihrer Stelle die christlich-lateinischen Dichter in den Vordergrund rückte: Prudentius, Avitus, Juvencus, Arator, Sedulius, Alanus von Lille u. a.; wo man jene aber zuzog, suchte

man sie durch allegorische oder anderweitige Umdeutung wenigstens unschädlich zu machen. So ist z. B. der deutsche Meistergesang des 15. Jahrhunderts ganz durchsetzt von dem Geiste der Scholastik, welcher selbst einem Wimpheling noch die rückschrittliche Behauptung abgewinnen konnte, Vergil und Horaz müßten durch Sedulius und Prudentius mattgesetzt werden. Nicht nur die Kenntnis und das Verständnis des Altertums ging außerordentlich zurück und wurde teilweise durch ganz barbarische Vorstellungen abgelöst, auch der lateinische Ausdruck verwilderte, da er nicht mehr, wie in den früheren Jahrhunderten, an den klassischen Mustern selbst geschult wurde. Ein einziger Mann ist innerhalb des scholastischen Zeitalters aufgestanden, der den grundlegenden Wert der Philologie und Sprachenkunde wirklich erfaßt, auf die echten Quellen der Weisheit laut hingewiesen und vor allem die tiefste Lücke der damaligen Wissenschaft erkannt und beklagt hat: die Unkenntnis der griechischen Literatur. Es war Roger Bacon, aber er stand fast allein, und der Orden, dem er angehörte, war ihm entgegen. Gleichzeitig offenbarte sich eine verwandte Stimmung in einem merkwürdigen französischen Gedicht ‚La bataille des sept-arts', welches gegen die spitzsinnige Dialektik die Grammatik und die Alten ins Feuer führte, diesen Kampf zwischen Logik und Philologie als Kampf zwischen Paris und Orleans darstellte und, den Übermut der Logiker beklagend, Johann von Salisbury mit unverhohlener Sympathie zum Führer der Philologen machte. In dem spottenden Ton werden schon Vorklänge der Dunkelmännerbriefe vernehmlich. In Frankreich, dieser alten Heimat der Rhetorik, hatten die Dichter und Redner des Altertums niemals ganz aufgehört, eine Schule des Stils zu sein, und von dem Abte Servatus Lupus des 9. Jahrhunderts bis auf d'Ailly und Gerson

im 14. und 15. Jahrhundert reicht eine nicht unbeträchtliche Reihe von Männern, deren Belesenheit, wenigstens in den römischen Autoren, der des humanistischen Zeitalters wenig nachgibt.

Eine dauernde Erhebung der klassischen Studien konnte natürlich nicht vom germanischen Boden ausgehen, auch nicht von dem französischen, der die vornehmste Pflanzstätte der scholastischen Bildung war, noch weniger von dem spanischen, dem die große Aufgabe der Auseinandersetzung christlicher und moslemischer Kultur zugefallen war, sondern ganz allein von dem italienischen, wo inmitten der Kirche das römische Heidentum noch in tausend Gestalten fortlebte, wo die Beschäftigung mit den Klassikern nie versiegt, der Geist der Vergangenheit dem Verständnis der Nachgeborenen zu keiner Zeit völlig entrückt war, und wo die ehrwürdigen Zeugen der alten Größe, Tempel, Bäder, Theater und Denkmäler, noch mitten in den gegenwärtigen Tag hineinragten. Wenn der Humanismus von seinem Mutterlande Italien her die Welt erobert hat, so gelang ihm das einerseits durch die geschichtliche Macht, die ihm als einer Erneuerung der Grundlagen der italienischen Nationalkultur innewohnte, anderseits durch die Voraussetzungen, die ihm überall bis zu einem gewissen Grade gleichartig entgegenkamen. Diese Voraussetzungen waren: die von der mittelalterlichen Kirche und dem Kaisertum bewahrte Erbschaft der römischen Bildung, die Berührungen mit der griechisch-arabischen Wissenschaft, die Aufnahme des römischen Rechts und vor allem der aus den politischen, sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Verschiebungen erwachsene Individualismus des geldwirtschaftlichen Zeitalters. Die Verwandtschaft des Lebensgefühls brach hervor, der langsam erwachte Enthusiasmus für die wirkenden Kräfte der reinen, ihr Gesetz in sich selbst

tragenden Menschlichkeit riß zu den Alten hin und entdeckte in ihnen die verehrungswürdige Verkörperung jener dunkel empfundenen Ideale, die in den Schmerzen und Aufregungen der eigenen Brust nach Befreiung rangen. So bekam die Entdeckungsfreude, mit der man sich jetzt auf die Alten warf, etwas Atemloses; hastig, wie im Fluge, sollte diese herrliche Vergangenheit der Gegenwart wieder angeeignet werden, ja, man empfand diese Vergangenheit kaum noch als Altertum, jedenfalls nicht als ein Fremdes, war es doch das eigene Wesen der Gegenwart, nur in einer früheren Gestalt, ein umfassendes Selbstbesinnen also: an den Alten und ihrer Geschichte wurde man der eigenen Größe sich bewußt, der Kräfte und Fähigkeiten, die in der Menschenbrust gleichsam eingekapselt liegen und nur entfaltet zu werden brauchen, um die Welt aufs neue in Staunen zu setzen, wie es einst die heidnischen Ahnen getan. Welch eine anglühende Kraft strahlte von diesen großen Menschenbildern aus, von diesen Heroen des Willens und der mannhaften Tat, der sittlichen Hoheit und der reifsten Geistesbildung, des opfermutigsten Patriotismus und der edelsten Ruhmbegierde! Sie waren nicht die gehorsamen Diener einer herrschsüchtigen Kirche und nicht die Knechte eines eigennützigen Königtums, sie lebten und starben dem Vaterlande, weil sie es liebten. Ohne Zweifel die bewundernswertesten Zeiten des Altertums waren die der römischen Republik und der freien Staaten Griechenlands, ein Marius, ein Sulla, ein Scipio Afrikanus glänzten als die erlauchtesten Vorbilder. Diese Männer aber haben nichts von Askese gewußt, und ihre sittliche Größe lag nicht im Entsagen und im beschaulichen Grübeln, sie lag im gewaltigen Handeln, in der Stärke des Willens und in dem vollen Einsatz der Persönlichkeit. So lernte man

jetzt die Alten ansehen, und so trat man mit ihnen heraus aus der mittelalterlichen Welt, aus Kirche und Kaisertum, aus der herkömmlichen Schichtung der Stände, aus den Einschränkungen sittlicher, religiöser, gesellschaftlicher Vorurteile auf die freie, reine Höhe der Humanität. Ein neues Ideal gewann entzückende Gestalt: der ästhetische Mensch, die Persönlichkeit als Mikrokosmus, als organisches Kunstwerk. Nur ein gewaltiges, ehernes Wollen kann solchem Ziele genügen, darum gebührt der höchste Rang unter den Tugenden der virtù, der Willenskraft, und der eigentliche virtuoso des Lebens ist der energische Willensmensch, dessen Parole lautet: „Die Menschen können von sich aus alles, sobald sie wollen!"

Die revolutionäre Luft, welche uns aus dem italienischen Humanismus entgegenzuwehen scheint, wurde von den Zeitgenossen nicht in gleichem Maße empfunden: in dem Altertum pries man ja nur ein Stück der eigenen Geschichte, und so sah man die Apostel des Humanismus auch nicht als Eindringlinge und Aufwiegler an, sondern als die Erneuerer von Idealen, die schon einmal Wirklichkeit gewesen waren, als die ruhmwürdigen Bannerträger der höchsten geistigen Kultur, welche Kunst und Dichtung, Religion und Wissenschaft, ein universales Trachten und Können als des Lebens wertvollsten Schmuck und Inhalt begriff und alles in einer nie sich genügenden Fülle dem Kunstbau der ästhetischen Persönlichkeit einzugliedern strebte. So notwendig lag dieses ästhetische Kulturideal in der Richtlinie der nationalen Entwicklung Italiens, daß es alle Kreise der Gesellschaft, ja selbst die Kirche und das Papsttum widerstandslos überwältigte. Als aber die alte mönchische Askese sich dräuend gegen diese neue, unchristliche Bildung erhob und durch den gewaltigen Mund eines Savonarola ihr die

Umkehr gebot, da konnte sie den Kampf mit dem nationalen Geiste, der die Renaissancebildung trug, schon nicht mehr überstehen: der Scheiterhaufen des dominikanischen Bußpredigers bedeutete nicht einen Sieg der Kirche, die vielmehr in Savonarola ihr eigenes Gewissen tötete, sondern einen Triumph des neuen ästhetischen Lebensideals, dem auch die Geistlichkeit ganz und gar verfallen war.

Eine rein ästhetische Lebensrichtung wird stets die Gefahr in sich tragen, daß ihr das Sittliche in seiner objektiven Geltung verloren geht, um zu einem vieldeutigen Element der Stimmung und zum Gegenstande wechselnder Gefühlsentscheidungen zu werden. Sünde und Schuld büßen ihre Schrecken ein, wo sie lediglich als Störungen der harmonischen Individualität empfunden werden, die sich durch eine bestimmte Elastizität der Willensvorgänge wieder ausgleichen lassen. Wo aber das Gefühl der Sünde nicht mit schmerzlicher Schwere lastet, da regt sich auch die Sehnsucht nach der Erlösung nicht, oder sie wird zu einer Sache der Poesie. Dann kann sie die Phantasie mit tausend Gestalten beleben, aber sie wird den sittlichen Nerv nicht mit voller Schärfe treffen und die Fülle des blühenden Erdentages niemals eintauschen mögen gegen die noch so trostverheißende Gewißheit eines jenseitigen Heiles. Der leichtbewegliche Italiener ist für religiöse Eindrücke allezeit empfänglich gewesen, an religiösen Schwärmern und tiefernsten Bußpredigern hat es auch dort niemals gefehlt, und die Züge augustinischer Frömmigkeit und franziskanischer Askese tauchen selbst bei den italienischen Humanisten immer wieder empor. Aber die ästhetische Veranlagung dieses Volkes besaß die Religion zumeist in der Sphäre der Phantasie, welche rasch wechselnden Impulsen gehorcht und über den Widerspruch von Ideal und Erscheinung flügelleicht hinweghebt. In hundert Formen

lebte dort neben dem Christentum der offene Paganismus fort, in der Kirche herrschte die Religion zweiter Ordnung, ein krasser Aberglaube, Wundersucht, Reliquienkult, Fetischismus und zeremonieller Wahn. Man empfand bitter den Krebsschaden der Kirche, ihre politische Macht, und es gab Zeiten, wo man das weltgebietende Papsttum dort zum Spielball politischer Parteikämpfe erniedrigt sah. Nirgends war der Haß und die Verachtung gegen die entartete Geistlichkeit leidenschaftlicher, nirgends doch die Ehrfurcht vor dem priesterlichen Stande als solchem tiefer gegründet, als in Italien. Paganismus und Kirchenfrömmigkeit, Atheismus und Aberglaube, ironische Skepsis und inbrünstige Andacht wohnten dort auch in den gebildetsten Köpfen eng beisammen, der von ästhetischen Stimmungen verklärte Mechanismus des Kirchlichen und die sittliche Praxis des natürlichen Weltlaufes trafen sich im menschlichen Innersten nirgends, mit unverwüstlicher Naivität lief das tägliche Leben in dieser Doppelbahn hin, auch die Religion war nur eine Form des Daseins neben andern, sie war weder sein überwiegender, noch überhaupt ein wirklicher Inhalt, sie war eine ästhetische Übung oder für die große Masse eine Versicherungsanstalt, aus der man Indulgenzen für Vergangenes, Beruhigung für die Gegenwart und Anweisungen auf die Zukunft bequem nach Hause trug. Die antike Lebensstimmung und das asketische Christentum haben auch in Italien das Übergewicht gelegentlich vertauscht, aber die eingeborene Erbschaft der Antike erwies sich schließlich immer stärker, und so verblieb vollends der Humanismus gegen das Christentum beinahe indifferent.

War schon durch den mannigfaltigen Austausch mit der moslemischen Kultur das Ansehen des Dogmas erschüttert worden, hatten sich Stimmungen der Toleranz

ausgebildet, die, gegen die eigene Kirche neutral, selbst das Bild irgend eines mohammedanischen Sultans sich gern mit idealisierenden Farben ausmalten, und hatte sich in der berühmten Parabel von den drei Ringen oder in dem frivolen Wort von den drei Betrügern Moses, Christus und Mohammed schon vor dem Auftreten der Humanisten eine Art objektiv kühler Religionsbetrachtung ausgesprochen, so schien jetzt das mönchische Christentum vollends dem Andrang der antiken Philosophie zeitweilig zu erliegen. Von der einen Seite her stürmen die Jünger des Epikuräismus gegen die spiritualistische Mönchstheologie in die Schranken; sie fordern Freiheit des Sinnenlebens und Freiheit der Forschung, sie verkünden die Herrlichkeit des Kosmos und den beseligenden Wert des Irdischen, sie predigen das Evangelium des Genusses und die Herrschaft der Schönheit, sie preisen entzückt den Zauber der Gestalt, der Farbe und des Nackten, sie verdammen den Zölibat als einen Frevel wider die Natur und die Möncherei als den ungeheuerlichsten Aberglauben, sie verlangen die höchste Ausbildung der Sinne, der geistigen wie der physischen Fähigkeiten, denn die höchste Bildung erst befähigt zum höchsten Genuß. Es ist die gewaltsame Empörung der Laienkultur gegen das asketisch-hierarchische System, an den antiken Schriftstellern zu einer ganz neuen siegesgewissen Beredsamkeit erstarkt, aber doch zu drangvoll polemisch, zu radikal, zu verneinend und für das positiv Christliche unempfänglich, ihre bezeichnendste Urkunde sind des Laurentius Valla Dialoge über das Vergnügen und das wahre Gut (1431). Auf der andern Seite erscheinen die gemäßigteren Parteien. Die einen suchen die Vermittlung zwischen Christentum und Antike in der Moral der Stoiker, so Petrarca, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Leone Battista Alberti, die

andern sammeln sich unter dem Banner der platonischen Philosophie, die man seit den durch Chrysoloras und Gemistos Plethon zu frischem Leben erweckten griechischen Studien als die höchste Blüte des hellenischen Geistes enthusiastisch verehrte. Die Theologie hatte sich Jahrhunderte hindurch bemüht, die platonischen Gedankenreihen mehr und mehr auszusondern, die Scholastik hatte Aristoteles auf den Thron gehoben; jetzt baute eine ästhetische Epoche dem Künstlergenius Platons begeistert Altäre, Streitschriften flogen hin und wieder, hie Platon, hie Aristoteles, aber mit der Schrift des Kardinals Bessarion wider Platons Verleumder hatte Platon gesiegt. In Florenz, in Rom und anderwärts gründete man Akademien für platonische Philosophie, sie gemutete wie die herrliche Erfüllung alles Gesuchten und Geahnten, gleichsam als die höhere Wahrheit des Christentums, dessen entstellte Erscheinung ganz mit ihr durchdrungen werden sollte. Es war ein vergebliches Bemühen. Wenn dem wankenden Christentum durch die bloße Negation der asketischen Ideale nicht aufzuhelfen war, so konnte ihm auch die Verquickung mit der Philosophie kein neues Leben einhauchen, denn die Geschichte des Dogmas war ja von Anfang an eine Hellenisierung des Christentums gewesen, und sie hatte den Glauben durch das Erkennen, das Leben durch die Lehre überwuchert und verdrängt. Man konnte durch die Philosophie das Christentum wohl von außen stützen, aber ihm nimmermehr eine Erneuerung seiner Keimkraft mitteilen. Und so sind denn auch die zahlreichen humanistischen Schriften über Freiheit des Willens, Unsterblichkeit, göttliche Weltregierung usw. ohne erhebliche Folgen geblieben, aber die allgemeine Veränderung des Lebensgefühls, der die humanistische Geistesrichtung entsprossen ist, begründete allerdings auch auf dem Gebiete des religiösen und wissen-

schaftlichen Denkens eine neue Epoche, deren wichtigste Merkmale hier nicht übergangen werden dürfen.

In der antiken Philosophie war nunmehr ein neues Zentrum geistiger Arbeit entdeckt, vor dem die zentrale Stellung der Theologie zurückweichen mußte. An dem Studium der Alten schulte sich die Fähigkeit, unabhängig von der Kirchenlehre über die Probleme des Daseins zu wissenschaftlicher Klarheit zu gelangen, hier schulte sich jene plastische Kraft, die sich in den philosophischen Systemen des 16. Jahrhunderts in großartigen Weltanschauungen entfaltete, welche insgesamt in ihrer künstlerischen Konzeption und ihrer Hinneigung zum Pantheismus von der ästhetischen Grundstimmung der Epoche Zeugnis geben. In den Alten fand man die leitenden Voraussetzungen einer natürlichen Ethik, einer natürlichen Staats- und Gesellschaftslehre, einer natürlichen Rechts-, Kunst- und Erziehungslehre, einer natürlichen Religion. Nirgends doch vermochte zunächst dies gärende, unruhige Zeitalter von solchen Voraussetzungen her sich zu schöpferischen Zusammenfassungen, zu dauernden Leistungen zu erheben, und so reich seine ungemeine geistige Beweglichkeit an bedeutenden Anregungen und glänzenden Anläufen war, die Tugend der Stetigkeit blieb ihm fremd. Aber ein Großes, Unverlierbares war es schon, daß alles der Individualität überlassen wurde: Religion und Sittlichkeit insbesondere sah man als Privatsache des einzelnen Subjekts an, sie waren eben auch nur Teile jener Selbsterziehung der Persönlichkeit, die jeder nach dem Maße seiner eigenen Kraft zu bestimmen hatte. Wir begegnen deshalb zahllosen Spielarten der Religiosität, die aber bei der allgemein verbreiteten Neigung zur schillernden Phrase, zur rhetorischen Übertreibung und theatralischen Pose sich nirgends reinlich scheiden lassen. Nur so viel ist gewiß, daß dem Huma-

nismus vermöge seiner individuell-ästhetischen Geistesrichtung die ernsthafte Auflehnung gegen Christentum und Kirche völlig fern lag, auch die Lorbeeren des Martyriums hätten ihn nicht gelockt, dazu war sein Pathos zu äußerlich, kamen seine Impulse zu sehr aus der Phantasie. Man höhnte über die Möncherei und spottete der Askese, man machte sich auch gelegentlich über allerlei Dogmatisches lustig, man nahm es mit frivolen Freigeistereien, auch mit nihilistischen Invektiven und Religionslästerungen nicht allzu genau, führten doch selbst Päpste und Kardinäle dergleichen im Munde, aber man hatte weder die Geduld noch den charaktervollen, unerbittlichen Ernst, solche Gedanken wirklich zu Ende zu denken, und schließlich vertrug sich das alles sehr wohl mit der anerzogenen Kirchenfrömmigkeit. Die aus dem heutigen Polizeistaat heraus fast unbegreifliche Freiheit des Wortes, des öffentlichen Handelns und der persönlichen Bewegung, wie sie damals nahezu unumschränkt herrschend war, nahm einem etwaigen Bedürfnis der Auflehnung, weil eben der einengende Zwang fehlte, schließlich auch den wirksamsten Stachel. Das Wertvollste, was dieses Zeitalter einer beinahe anarchischen Freiheit als bleibenden Gewinn eroberte, war das Prinzip der selbständigen kritischen Prüfung, an dem die modernen Wissenschaften groß geworden sind. Überall war der Weg derselbe: erst las man die Alten, man lernte an ihnen sehen, machte ihre Beobachtungen und Versuche einfach nach, verglich ihre Überlieferungen mit dem entsprechenden empirischen Tatbestand und gelangte so lernend, nachprüfend, berichtigend und ergänzend bis zu selbständigen wissenschaftlichen Leistungen. Überall nahm man den Faden dort wieder auf, wo ihn die Alten hatten fallen lassen: so ging man in der Medizin auf Hippokrates und Galen zurück, in der Botanik auf Theophrast, Dios-

koribes, Plinius, in der Zoologie auf Aristoteles, in der Mathematik auf Euklid, Eratosthenes, Hipparch, in der Physik auf Archimedes, Vitruv, Heron, in der Erdkunde auf Ptolemäus, Poseidonius, Eratosthenes, in der Astronomie auf die Pythagoräer, in der Rechtswissenschaft auf das Corpus iuris, in der Staatslehre auf Platon und Aristoteles, in Geschichtsschreibung, Kunst und Dichtung, Rede und Epistolographie eignete man sich die Methoden, Kunstformen und Ausdrucksweisen der Alten an, und in der Philosophie kam es zu einer Wiedergeburt und zu selbständigem Ausbau aller antiken Systeme. Alle großen wissenschaftlichen Leistungen des 15., 16. und 17. Jahrhunderts haben ihre Leuchte an den Alten entzündet, und das nimmt ihnen nichts von ihrer Genialität. War doch z. B. Ptolemäus durch die Übersetzung des Boethius schon dem Mittelalter bekannt, und doch blieb seine Lehre von der Kugelgestalt der Erde Jahrhunderte hindurch ein toter Besitz, bis der Genuese Kolumbus u. a. daraus die grandiosen welthistorischen Konsequenzen zu ziehen begannen. Auch auf dem Gebiete der historisch-philologischen Kritik setzte der italienische Humanismus mit glänzenden Probestücken ein: Laurentius Valla enthüllte 1440 in einer flammenden Streitschrift die sogenannte Schenkung Konstantins als eine Fälschung und erklärte damit, daß die weltliche Herrschaft des Papsttums auf einer von schnöder Habgier erfundenen Lüge beruhe, der Papst sei zum Stellvertreter Christi, aber nicht der Cäsaren berufen. Derselbe Valla versuchte sich mit schneidigem Scharfsinn in der Kritik des Livius, des Aristoteles und des Areopagiten, er wagte es, Moses und die Evangelisten einfach als „Historiker“ zu bezeichnen, er bestritt die Abfassung des sogenannten Apostolikums durch die Apostel, wies in seinen Anmerkungen zum Neuen Testament die Ver-

derbtheit der Vulgata gegenüber dem griechischen Urtext nach und begann an diese heiligen Urkunden die Maßstäbe profaner Textkritik anzulegen. Und so gingen auch andre Humanisten keineswegs in blinder Bewunderung des Altertums auf, vielmehr wurden die Grundsätze der Kritik, die man von den Alten gelernt, alsbald auf diese selbst angewandt; nicht ihnen nachahmen, sondern selbst schaffen, war die Losung eines Poliziano: „Man muß auch ohne Kork schwimmen können." Die Humanisten selbst waren sich über die Tragweite solcher kritischen Versuche nicht völlig klar, ihre größte Lust war, mit dergleichen Fechtkunststückchen die verhaßten Pfaffen in Harnisch zu bringen, und der kühne Laurentius Valla, wie sehr die Mönche gegen ihn zeterten, blieb gleichwohl der Günstling des Papsttums, an dessen Hofe die heidnische Renaissancebildung mit ihrer ausschließlich ästhetisch charakterisierten Weltfreudigkeit rauschenden Einzug hielt. Wie die humanistische Kultur alle Zustände und Ausübungen des öffentlichen und des privaten Lebens in Italien mit der adelnden Anmut ästhetischen Empfindens durchdrang, so erschloß sich dort ihre prangendste Blüte in der bildenden Kunst, während zu einer tiefer greifenden Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum in der Sphäre des religiösen Denkens und des sittlichen Bewußtseins so gut wie alle Voraussetzungen fehlten.

Ganz andre Aufgaben fand der Humanismus jenseits der Alpen zu lösen.

Auch in Deutschland hatte man die heidnischen Klassiker schon längst nicht nur als unentbehrliche Führer der Denkübung, der grammatisch-stilistischen und logischen Ausbildung, sondern auch als Vermittler ernsthafter Lebensweisheit und sittlicher Grundwahrheiten geschätzt, war sich aber immer des Christentums als des höchsten und über

die Alten weit hinausführenden geistigen Besitzes bewußt geblieben, für dessen wissenschaftliche Bewältigung das Studium der Klassiker, im Sinne der Kirchenväter, lediglich einen propädeutischen Wert haben sollte. An diesem Verhältnis wurde auch nichts geändert, als die klassischen Studien in Italien in den Dienst des humanistischen Ideals als dessen vornehmstes Werkzeug gestellt wurden. Denn in Deutschland war ja die Antike nicht ein Bestandteil der eigenen Geschichte: man konnte ihr wohl eine Fülle neuer Anschauungen, Gedanken, Ausdrucksformen, auch ethischer Antriebe entnehmen, aber doch keine Ruhmestitel für die eigene Vergangenheit. Das Altertum erregte deshalb die deutsche Phantasie nicht entfernt so stark, wie die italienische: in Italien war ein unmittelbarer innerer Lebenszusammenhang wirksam, in Deutschland überwog die wissenschaftlich-kritische Auffassung. Das nationale Pathos, das in Italien die Antike zu neuem Leben erweckte, besann sich in Deutschland energisch auf die Geschichte der deutschen Nation. Wenn das klassische Altertum dort die Phantasie beflügelte, so diente es hier zur Stärkung des Charakters. Wenn es in Italien ein Zeitalter ästhetisch-aristokratischer Bildung heraufführen half, dessen Träger die Höfe, der Adel, die Prälatur und die städtischen Republiken wurden, fand es dagegen in dem bürgerlich gelehrten Geiste, welcher Deutschland beherrschte, einen der rein ästhetischen Bildung noch wenig empfänglichen Boden; und drohte dort die Antike, eben als Nationalbildung erfaßt, das Christentum zu verschlingen, so erwies sich hier das Christentum natürlich stärker. Darum war gerade dem deutschen Genius, der Antike und Christentum nicht aus sich geboren, sondern beide als römische Erbschaft überkommen hatte, die welthistorische Aufgabe vorbehalten, jene beiden höchsten Kulturmächte, aus deren gegenseitiger

Spannung der europäischen Bildung eine nie versagende Triebkraft zufloß, auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen, wie ihn das neue Persönlichkeitsideal verlangte, wie er aber erst auf einem großen Umweg im 18. Jahrhundert erreicht werden sollte.

Indem der Humanismus in der Antike die Grundlage der gesamten abendländischen Bildung erneuerte und gemeinverständliche Ideale aufrichtete, leitete er allerdings die zweite, neuere Phase einer Weltkultur ein, und auch in Deutschland fehlte es nicht an Spuren solcher kosmopolitischen Tendenzen, aber gerade die vergleichende Geschichte des Humanismus lehrt, zu wie kräftigem Bewußtsein die Nationalgeister inzwischen erwachsen waren, denn in jedem Lande zeigt er ein andres Gesicht. Der Nationalhaß, wie er zwischen Italienern und Deutschen bestand, betrachtete auch die Apostel des italienischen Humanismus zunächst mit Mißtrauen: der Gegensatz zwischen dem glatten, eiteln Schöngeist Enea Silvio und dem ehrlichen Biedermann Gregor Heimburg, der die Alten verehrte, aber die bloße Eloquenz und die geschminkte, schwindelhafte Rhetorik ihrer Nachäffer im Namen der soliden Wissenschaft mit Protest belegte, ist typisch geworden für den Verlauf des deutschen Humanismus überhaupt: auf der einen Seite die fahrenden Poeten, bloße Formenkünstler ohne Ernst und wirklichen Gehalt, ja oft ohne ordentliche Kenntnisse, mit Worten spielend, renommistisch, leichtfertig, aller Respekte ledig und einer fröhlichen Libertinage ergeben, auf der andern Seite Gelehrte von charaktervoller Gründlichkeit, mit tiefer Andacht dem klassischen Altertum zugewendet, und manche ganz durchdrungen von dem großen Ideal der schönen Individualität. Dazwischen sehen wir eine verhältnismäßig kleine Anzahl humanistischer Dilettanten und Lebens-

virtuosen sich bewegen. Die modischen „Poeten", Erben der älteren Goliarden, gemuteten beinahe wie Karikaturen der italienischen Humanisten, und der Haß gegen alles Welsche brach selbst noch auf der ruhmvollen Höhe des deutschen Humanismus, als Italien und Griechenland sogar nach dem Urteil der Ausländer gleichsam nach Deutschland verlegt schienen, in Ulrich von Hutten leidenschaftlich durch. Wenn man im deutschen Humanismus vielleicht auch die meisten charakteristischen Eigenheiten und Auswüchse des italienischen im einzelnen wiederfinden kann, seine Gesamthaltung ist ungleich besonnener, realistischer, positiver, und bei aller Polemik gegen Scholastik und Möncherei, Askese und Werkgerechtigkeit doch in seinen größten Vertretern von einem sehr bestimmten und greifbaren Programm geleitet: Reform der Kirche, der Wissenschaft, des religiösen Lebens und der Erziehung. Vorzugsweise vom Bürgertum und dem neuen freien Gelehrtenstande getragen, stellt sich der deutsche Humanismus als der geistige Höhepunkt der seit Jahrhunderten stetig emporstrebenden Laienbildung dar und nimmt als solcher alsbald die großen praktischen Aufgaben in Angriff, die die Kirche liegen gelassen hatte. In der Tätigkeit der Brüder vom gemeinsamen Leben am Ende des 14. Jahrhunderts, die selbst vom humanistischen Geiste noch kaum gestreift war, liegt doch die Hauptrichtung des deutschen Humanismus schon vorgebildet: religiöse Erziehung des Individuums durch Predigt, Lehre und Lektüre; auf das systematische Abschreiben guter Literaturwerke wurde der höchste Wert gelegt und so der vertraute geist- und herzbildende Umgang nicht nur mit christlich-lateinischen, auch mit antiken und älteren deutschen Schriftstellern befördert. Die Mehrzahl der älteren Humanisten ist unter dem weitwirkenden Einfluß dieser frommen Brüder aufgewachsen, und die berühmten

Schulen zu Deventer, Zwolle, Emmerich, Münster, Schlettstadt usw., die deren Geist weitertrugen, erkannten ihre wichtigsten Aufgaben in der religiösen und sittlichen Ausbildung und waren von den rein ästhetischen Idealen des italienischen Humanismus weit entfernt. Alle bedeutenden Humanisten, soweit sie nicht bloß zu den „Poeten" zählen, ein Nikolaus von Cues, Rudolf Agrikola, Alexander Hegius, Ludwig Dringenberg, Rudolf von Langen, Johannes Murmellius, ein Wimpheling, Reuchlin, Erasmus zeigen sich von den mystischen Tendenzen der praktischen Frömmigkeit berührt, denen alle Gelehrsamkeit nichts gilt ohne Adel des Herzens, Demut und Nächstenliebe, alles Studium nichts, wofern es nicht Lauterkeit und Urbanität erweckt: „Es ist meine festeste Überzeugung," schrieb 1516 Wolfgang Capito, „daß man nur durch dieses Studium der Frömmigkeit (in der Bibel) als durch die sichere Pforte zu den lichten Höhen wahrer Gelehrsamkeit und Bildung gelangen kann. — Nun ist es durch Gottes Barmherzigkeit geschehen, daß auf einmal die Menschen allenthalben zu dem Besseren zurückkehren, allenthalben ergreifen sie das klassische Studium und suchen sie sich die Werkzeuge der besseren Erkenntnis, die Sprachen, anzueignen, und nun lebe ich auch der Zuversicht, daß die alten Christentugenden und die ursprüngliche Reinheit des Christenglaubens wiederkehren werden."

So liefen alle Reformforderungen für Kirche und Wissenschaft, Staat und Gesellschaft schließlich in der einzigen zusammen: Reform der Erziehung. Es galt, überall das Auge für die Tatsachen zu schärfen und den von der scholastischen Methode völlig aufgehobenen Zusammenhang von Wort- und Sachverständnis wiederzugewinnen, nicht Begriffe, sondern Anschauungen zu übermitteln, erst vom Einzelfall zur Abstraktion, vom Beispiel zur Anwendung

fortzuschreiten. Für diese Gymnastik des Geistes boten die Alten das unerläßliche Fundament: statt der dialektischen Grammatik strebte man eine empirische an, vom Kirchenlatein ging man auf das klassische zurück, drängte so das Latein allmählich in die Reihe der toten Sprachen und schuf damit Raum für eine freie Entfaltung der Nationalsprachen auch im Dienste der Wissenschaft. Man ging von der Grammatik möglichst rasch zur Lektüre, Erklärung und Nachbildung der Klassiker fort. Neben dieser grundlegenden Wertschätzung der Sprachstudien, die schon im 16. Jahrhundert zu einer bedenklichen Überschätzung der formalen Seite des Unterrichts führte, sollten aber auch die Realien und vor allem die Geschichte, in der man lebhaft auch die deutsche Vergangenheit patriotisch ergriff, zu ihrem Rechte kommen, desgleichen die körperliche Ausbildung und die Übung vor der Öffentlichkeit in Redeturnieren und szenischen Darstellungen. Nirgends brachte es der Humanismus zu wirksamen Zusammenfassungen und festen Organisationen; alles ging in der Form von Versuchen und Anregungen von einzelnen Persönlichkeiten aus, aber überall gewann er doch mehr und mehr Boden, überall faßte er fester und fester Fuß, auf den Schulen und auf den Universitäten, deren in dem Zeitraum von 1348 bis 1506 siebzehn gegründet wurden, an einzelnen Höfen, in Akademien und gelehrten Gesellschaften. Beständiges Hin- und Herreisen, weitverzweigte Briefwechsel, Panegyriken und Widmungsschriften erhielten ein dauerndes Gefühl gemeinsamen Wirkens, gemeinsamer Zwecke und gemeinsamen Fortschritts. Den mächtigsten Vorschub gewährte die Erfindung der Buchdruckerkunst: sie eröffnete der Ausbreitung der Bildung auf einmal hundertarmige Kanäle, wo sie früher im schmalen Strombett langsam dahingeflossen war, sie machte das geschriebene Wort zu

einer ungeheuren Macht, mit der ein einzelner tausende von Köpfen zugleich beherrschen konnte, und sie stellte eine Kontinuität des Wissens her, die sich nicht mehr, wie früher, durch die Täuschungen der Sage, durch die Irrungen einer mangelhaften Überlieferung oder durch dreiste Fälschungen durchbrechen ließ.

Um das Jahr 1500 hatte der Humanismus von dem gesamten Deutschland Besitz genommen. „Keine deutsche Stadt," schrieb Irenicus, „ist so sehr entfernt von aller Literatur, daß sie nicht die gelehrtesten Kenner der griechischen Sprache aufzuweisen hätte, von den andern gar nicht zu reden, wer wollte ihre Namen zählen?" 1505 schrieb Heinrich Bebel: „Viele gibt es jetzt in Deutschland, die ihr höchstes Streben darein setzen, es dahin zu bringen, daß Deutschland die alte Barbarei ganz auszieht, damit es zugleich mit dem Kaisertum auch die Wissenschaften den Römern entreiße, und viel ist hierin schon getan, wie man auf allen Schulen sehen kann." Und nicht lange, so ertönte Huttens Jubelruf: „O Jahrhundert! O Wissenschaften! Es ist eine Freude, zu leben!" Aber die humanistische Sehnsucht der Deutschen, der das tiefere Verständnis des klassischen Griechentums noch verschlossen blieb und das ästhetische Genie Italiens gebrach, verlangte für die Individualität nicht einen bloß ästhetisch-sittlichen, sondern einen festen religiösen Mittelpunkt: „Ich kann gar nicht sagen," schrieb Erasmus 1504, „wie ich mit vollen Segeln auf die heiligen Schriften hinstrebe, wie mir alles zum Ekel ist, was mich von ihnen ablenkt oder auch nur aufhält." An diesem König der humanistischen Wissenschaft wird es lehrreich klar, wie außerordentlich außerhalb Italiens und vor allem in Deutschland das religiöse Interesse alle andern überwog.

Die Auseinandersetzung der nationalen Verbände mit

der Kirche wurde in allen Ländern damals als die drängendste Lebensfrage empfunden, und da die Hauptpunkte der Fragestellung ungefähr überall die nämlichen waren, so versuchte der Kosmopolit Erasmus diese europäische Frage auch mit internationalen Mitteln zu lösen. Überall hatte man sich längst bemüht, aus der internationalen Kirche die Landeskirchen herauszulösen, dem päpstlichen Absolutismus und den Übergriffen der geistlichen in die weltliche Machtsphäre zu steuern und gegenüber dem römischen System, unter dem der Klerus sittlich und religiös heruntergekommen war, auf die christlich-mönchischen Lebensideale und die vorgregorianische Kirchenordnung energisch zurückzugehen. Überall hatte man erkannt, daß das tiefste Grundübel der Kirche nicht bloß in ihrer politisch-rechtlichen, weltförmigen Verfassung lag, sondern vor allem darin, daß sie über der Verstrickung in weltliche Zwecke die Religion eingebüßt hatte. Daß die Religion wieder in den Herzen lebendig werde, war ja das Ziel aller jener Erneuerungen des Mönchtums, aller Kloster- und Ordensreformen, aller asketischen Bußpredigten, von denen die letzten Jahrhunderte des Mittelalters erfüllt sind. Aber die Reform des Ordensklerus allein vermochte die Kirche nicht zu retten, wenn nicht auch die Weltgeistlichkeit jenen gewaltigen Strom religiösen Lebens durch ihre Herzen leitete, der in der Laienwelt und ihren selbständigen Sektenbildungen so unruhig auf und nieder wogte und nach einem großen, freien Strombett bedrohlich verlangte. In Spanien hatte der Staat diese Aufgabe in die Hand genommen: alle päpstlichen Erlasse galten nichts ohne seine Genehmigung, er ernannte die Bischöfe und das Personal der Kirche, er behandelte die Geistlichen in erster Linie als seine Beamte, er reinigte die Klöster und die Konvente, er richtete von neuem die Inquisition

auf, zugleich ein staatliches und ein religiöses Institut, er begründete theologische Schulen und Universitäten und stellte die humanistische Wissenschaft in den Dienst einer regenerierten Theologie, woraus eine neue Blüte des Thomismus sowie der biblischen und patristischen Studien unter dem Vorantritt des gelehrten Kardinals Ximenes imponierend hervorging. In Italien war der Gedanke der Kirchenbesserung mit dem Tode Savonarolas unterdrückt, aber nicht erstickt worden; die Grundfragen lagen hier nicht anders als überall, nur die leitenden Kreise hatten nicht das geringste Verständnis dafür, und aus den unsteten Massen erhob sich keine dauernde Wirkung. In Frankreich war gleichfalls das gesamte kirchliche Leben der Aufsicht der Krone unterstellt worden, die Universität Paris war der Hauptherd für die dem päpstlichen Absolutismus feindliche Konzilientheorie; auch hier war die Klosterreform geschäftig, und Männer wie d'Ailly, Gerson, Nicolas de Clemanges, Budaeus und Lefèvre strebten, die humanistischen Errungenschaften für das Studium der Heiligen Schrift und der Kirchenväter nutzbar zu machen, und so durch die neue Bildung auch die christliche Wissenschaft zu verjüngen. Auch England, das schon im 14. Jahrhundert die Selbständigkeit seines Landeskirchentums errungen und in Richard von Bury, dem Zeitgenossen Petrarcas, einen Gelehrten besessen hatte, der von dem Studium der Klassiker und vor allem des Griechischen eine segensreiche Förderung der biblischen und patristischen Exegese erwartete, brachte in John Colet, Thomas Morus, Grocyn, Linacre, Latimer, Fisher, Pace u. a. Männer von humanistischer Bildung hervor, die die kritisch-exegetischen Methoden alsbald auf die Urkunden des Christentums anwandten, aus der biblischen Theologie dem religiösen Individuum neue Impulse zuzuführen und den Kernpunkt

des Christentums in der Heilslehre aufzudecken bemüht waren. In den Niederlanden hatte der Spanier Ludovicus Vives den Kampf mit der Scholastik aufgenommen. In Deutschland war von den Brüdern des gemeinsamen Lebens eine mächtige Bewegung ausgegangen, die sich in den Klosterreformen der Windesheimer und Bursfelder Kongregationen fortsetzte, desgleichen in der Tätigkeit des Franziskaners Dietrich Coelde, des Augustiners Andreas Proles und des päpstlichen Legaten Nikolaus von Cues, welcher 1459 einen umfassenden Reformentwurf ausarbeitete, dessen Schwerpunkt in der Klostervisitation und der Abstellung kirchlicher Mißbräuche in Verwaltung und Kultus lag. Dann hatte der deutsche Humanismus sich der christlichen Überlieferung bemächtigt, hatte aus der unfruchtbaren Skepsis und den dialektischen Spiegelfechtereien der abgelebten Scholastik auf ein lebendiges Erfassen der Texte, auf eine geistige Aneignung des wirklichen Sachgehaltes der christlichen Schriften hingelenkt und so die Frömmigkeit wieder auf die ursprünglichen Quellen zurückgewiesen; und wenn sich in den dogmatischen und exegetischen Arbeiten eines Gabriel Biel, Heynlin von Stein, Werner Rolewinck u. a. scholastische und humanistische Einwirkungen noch seltsam verquickten, so war doch in dem wachsenden Interesse für Biblizismus und Patristik auch auf religiösem Gebiete die „Rückkehr zum Zeichen" eingeleitet, in der sich eine Erneuerung der Grundlagen des Christentums vorbereitete. Wie die alte Polemik gegen den römischen Kirchenbegriff durch das humanistische Hinstreben zu den Quellen einen neuen Rückhalt gewann, wird zumeist an Wessel Gansfort von Gröningen († 1489) deutlich, der das Wesen des Christentums in der Heilslehre fand, die Glaubenslehren ausschließlich auf die Bibel zu bauen suchte und die Papstkirche für einen sündigen Abfall

von der urchristlichen Gemeindekirche erklärte. Wessel war ein Glied jener durch die Namen Bradwardina (14. Jahrhundert), Johann Pupper von Goch, Johann von Wesel (15. Jahrhundert) u. a. bezeichneten augustinischen Reaktion innerhalb der Dogmengeschichte, welche der Renaissance des Platonismus in der Geschichte der Wissenschaften zur Seite ging. In beiden Richtungen kam dieselbe Tendenz zum Ausdruck: Befreiung des Innenmenschen, Erkennen und Nachleben des Lebendigen, Vertiefung in die schöpferischen Kräfte der Menschennatur, Kultus der Genialität, ethisch-ästhetische Weltbetrachtung und Besinnung auf die echten Quellen geistiger Verjüngung: Humanismus und Biblizismus. Die normative Geltung der Heiligen Schrift wurde ja allerdings, wie wir noch sehen werden, im ganzen Mittelalter ausdrücklich oder stillschweigend vorausgesetzt, aber die Verbreitung der gedruckten Bibeln und ihrer Kommentare sowie vor allem der epochemachende methodische Grundsatz des Rückganges auf die Quellen und ihrer Vergleichung mit dem gegenwärtigen Tatbestand gaben diesem alten Axiom jetzt erst eine praktische Wendung von außerordentlicher Tragweite, aus der das Recht und die Pflicht der freien Prüfung und Neuordnung sich ganz von selbst ergab. Klar wurde es 1518 in der lateinischen Antrittsrede des jungen Melanchthon ausgesprochen: seit dem Verfall der griechischen Studien hatte die Kirche die Frömmigkeit verloren und war den Menschensatzungen preisgegeben; lenken wir aber unsern Geist auf die Quellen zurück, so werden wir Christum verstehen lernen, sein Gebot wird unsre Leuchte werden und die göttliche Weisheit sich uns erschließen.

Unter dem Eindruck der gezeichneten europäischen Lage und ihre Anregungen von allen Seiten in sich aufnehmend,

entwarf Erasmus sein umfassendes kirchliches Reformprogramm. Er selbst war ja rasch zu der Höhe eines europäischen Ruhmes emporgestiegen: Könige, Fürsten, Minister und Gelehrte, Papst, Kardinäle und Bischöfe, die hervorragendsten Geister aller Nationen nannten sich seine Freunde, Schüler und Bewunderer, sein Briefwechsel reichte über alle Länder, und er brauchte keine andre Sprache, als die lateinische. Er sah sich allenthalben verehrt als die geistige Großmacht seiner Zeit; wenn eine allgemeine Reform der Kirche in den angedeuteten Bahnen möglich war, so mußte sie unter seiner Führung gelingen. Der Humanist wandte sich einzig und allein an das einzelne Individuum. 1502 erschien sein „Handbuch des christlichen Streiters“, ein Erbauungsbuch, welches mit der Scholastik geflissentlich brach, unter Vermeidung alles Dogmatischen und Philosophischen, in klarer, weltmännischer Sprache eine ethische Auffassung des Christentums vertrat, energisch den Irrtum widerlegte, daß das Wesen der Frömmigkeit im „Judaismus“, in Zeremonien und äußerlichen Handlungen, in heidnischem Fetischismus oder gar in der Möncherei bestehe, und eine Tugendlehre entwickelte, die ebenso aus der Heiligen Schrift wie aus der griechischen Philosophie geschöpft eine Durchdringung der humanistischen und der christlichen Stimmung anstrebte. Erschienen ihm doch auch die alten Philosophen von göttlicher Weisheit erleuchtet, so daß er sogar zu beten vermochte „Heiliger Sokrates bitte für uns“ und St. Reuchlin als dem Schutzpatron der Sprachwissenschaft einen Platz im Himmel anwies, und suchte doch auch er, wie Reuchlin, wie die Florentiner Akademiker, wie Nikolaus von Cues und schon die Dialektiker des 12. Jahrhunderts das „Christentum vor Christus“, d. h. er glaubte an eine gemeinmenschliche und unveränderliche sittlich-religiöse Wahr-

heit, in der die erleuchtetsten Geister aller Zeiten einig seien und der man nachleben müßte, auch wenn es keinen lohnenden und strafenden Gott gäbe. Das „Handbuch" wurde schon bei des Erasmus Lebzeiten in 27 Auflagen verbreitet, drei Jahre später gab er Vallas Anmerkungen zum Neuen Testament mit einer gehaltvollen Vorrede heraus: alle Theologie muß sich auf biblischem Grunde aufbauen, und zwar auf dem Urtext, der zu diesem Zwecke ohne alle Vorurteile allein mit den Mitteln der Philologie grammatisch-kritisch erklärt werden muß. Aber auch dem Volke wollte er die Bibel in die Hand geben: die Evangelien und die Paulinischen Briefe sollten in alle Sprachen übersetzt und bis in das letzte Bauernhaus verbreitet werden. In seinem berühmten „Lob der Torheit", dessen kecke Polemik alle Schäden in Staat und Kirche, Berufen und Ständen mit geistvollem Spott übergoß, ließ er es scharf hervortreten, wie die christliche Wahrheit unter Zeremonien und Formeln, Aberglauben und Dummheit verschüttet liege. Aus der Betrachtung des Urchristentums galt es die äußerlich gewordene Religion zu verjüngen und ihr ein neues Leben praktisch-sittlicher Frömmigkeit einzuhauchen: 1516 erschien die bahnbrechende Ausgabe des Neuen Testaments mit einer die Mängel der Vulgata klarlegenden lateinischen Übersetzung, Paraphrasen, Kommentare und Abhandlungen schlossen sich an, in den nächsten zwei Jahrzehnten folgten die großen Ausgaben der Kirchenväter, erbauliche, homiletische und didaktische Arbeiten gingen nebenher, Ausgaben antiker Autoren und Gelegenheitsschriften mannigfaltiger Art. Unermüdlich wurde überall das Scheinwesen der Scholastik, die Ignoranz des Mönchtums und die zeremonielle Frömmigkeit bekämpft, nicht minder aber der religionslose Leichtsinn der „Poeten". Der Widerspruch zwischen kirchlichen und

biblischen Gedankenreihen wurde mit überlegener Schärfe aufgedeckt, fort und fort die echte Religiosität betont, die nicht in dem Glauben an die Kirche und ihre Dogmen, sondern in der frommen Hingabe an Jesus Christus und in der Kraft der tätigen Nächstenliebe ruhe und in den heiligen Schriften als dem höchsten sittlichen Gesetzbuch ihre Gewißheit habe. Von der Aufklärung der Individuen erwartete Erasmus im letzten Grunde alles Heil: so sollte die Aufklärung Schritt für Schritt sich ausbreiten, um schließlich die Kirche zu erfüllen. Ohne Kampf und Gewalt, bloß durch das Wirken von Geist zu Geist sollte die neue Bildung von der Kirche Besitz nehmen, den Aberglauben austilgen, das Zeremonienwesen und die Äußerlichkeiten der Religionsübung, Fasten, Wallfahren, Bilderverehrung, Reliquiendienst, Opferungen und asketische Büßungen abstreifen, die der Vernunft widerstreitenden Konsequenzen des Dogmas und der Heiligen Schrift beseitigen, Verfassung und Kultus zu schlichteren Formen zurückleiten, die sittlich-praktische Religiosität durch Erziehung des Intellekts zur Maxime des Herzens machen und so die mittelalterlichen Ordnungen allgemach durchgeistigen und umwandeln.

Es war eine große Täuschung! Die Täuschung eines Gelehrten, der das Leben aus der Studierzelle ansah, und dessen Ideale, in der Stille geistiger Vertiefung erwachsen, auch zu ihrer Verwirklichung des inneren wie des äußeren Friedens bedurften. Aber die Zeit war nicht friedlich. Kriegswolken standen an ihrem Horizont, die Großmächte, die Territorien, die Orden, die Stände, die Universitäten, selbst die Familien waren feindlich geteilt, in den Massen gärte eine unheimliche Bewegung, ungeheure Veränderungen schienen sich vorzubereiten, es kam zu blutigen Zusammenstößen, zu stürmischen Entladungen bald

hier, bald dort, ein unruhiges Aktionsbedürfnis, Streitlust und gespannte Erwartung glühte in den Köpfen: es war keine Zeit beschaulichen Wandels, ästhetischen Empfindens oder wissenschaftlichen Ausreifens, die Luft war zu scharf dafür und die Stimmung allzu abhängig von dem Wechsel des Tages. Selbst ein Erasmus, die exemplarische ästhetische Persönlichkeit der Epoche — „ein Mann für sich", wie die Dunkelmännerbriefe rühmten — vermochte sich zu einem völligen Gleichgewicht der inneren Kräfte, zu einer harmonischen Individualität nicht zu entfalten, sich gegen die zersetzenden Elemente vielmehr nur durch die Schärfe des Witzes, der Ironie und der Satire zu behaupten, wobei denn unter der scheinbar heitern Überlegenheit die geheime Bitterkeit immer wieder hervorschlug. Und wie unstet und zerrissen, ja wie halt- und charakterlos, wie so ganz aus bloßen Einfällen und Aufwallungen, aus Halbheiten und Schwächen zusammengesetzt erscheinen fast alle Menschen jener Tage, die wir auf der Bühne des Lebens beobachten können. Es ist ein Zeitalter des Massengeistes, dem ästhetischen Ausleben und der harmonischen Vollendung des Individuums so ungünstig wie möglich. Mit Ingrimm sehen die humanistischen Enthusiasten ihre aristokratischen Persönlichkeitsideale in einer durchaus demokratischen Geistesepoche zerrinnen, auf die ganz allein eine entschlossene, allen Vermittlerkünsten abholde und willensgewaltig dreingreifende Einseitigkeit zu wirken vermochte. Ein Strahl von jenem schwärmerischen Kultus des Genies, der die Kunstbegeisterung Italiens durchglühte, schien in den Tagen des Erasmus auch auf Deutschland herüberzugleiten, aber er sollte nur zu rasch verbleichen. Selbst die Hüter der aristokratischen Geisteskultur, die Jünger des Humanismus, wurden vom Dämon der Zeit ergriffen, und wenn

in dem derb scheltenden Spott eines Sebastian Brant, eines Geiler von Kaisersberg oder Wimpheling immer noch der sittliche Ernst durchklang, wenn selbst in der beißenden Ironie eines Erasmus sich nirgends ein positiver reformatorischer Eifer verleugnete, so hatte die jüngere Humanistengeneration ihre Freude am Dreinschlagen, Spotten, Höhnen und Negieren an und für sich. Was man dem großen Erasmus hingehen ließ, mußte bei diesen jungen Feuerköpfen freilich als unerträgliche Anmaßung erscheinen, und ihr lärmendes, respektloses Treiben, in das sogar heidnische Klänge aus dem italienischen Humanismus vernehmlich herüberklangen, drohte am Ende den ganzen Humanismus, selbst den allbewunderten Erasmus in Mißkredit zu bringen. Aber die geschichtliche Bedeutung dieser die beiden ersten Jahrzehnte des 16. Jahrhunderts umfassenden Sturm- und Drangperiode des deutschen Humanismus ist es gewesen, daß erst sie die Unverträglichkeit der alten und neuen Weltanschauung mit unerbittlicher Schärfe bloßgelegt, unter Aufopferung aller persönlichen Rücksichten, unter Verachtung aller Kompromisse zwischen Scholastik und Humanismus, wie sie selbst der geschickt lavierende, vieldeutige und in allen Farben schillernde „Momus“ Erasmus sich gerne vorgetäuscht hatte, die schroffe Kriegserklärung der neuen gegen die alte Bildung formuliert hat und — dies war vor allem Huttens Werk — daß sie gegenüber dem doktrinären Kosmopolitismus des großen Weltweisen jenen Kampf mit anglühender patriotischer Beredsamkeit als die Empörung des nationalen Deutschtums wider die Römlinge begreifen lehrte.

In zwei Aufsehen erregenden Fehden fand dieser Umschwung stürmischen Ausdruck: in der Polemik Jakob Lochers gegen Wimpheling, als dieser 1505 durch die Behauptung, der heilige Augustin sei kein Mönch gewesen,

die Augustinermönche gegen sich aufgebracht hatte, aber vor dem Prozeß, der ihm deshalb gemacht werden sollte, zaghaft zurückgewichen war, und in dem 1510 begonnenen Handel zwischen Reuchlin und dem Juden Pfefferkorn, dessen Verlauf zehn Jahre hindurch das ganze gebildete Deutschland in Atem hielt, eine Fülle schneidiger Streitschriften zeitigte und 1515 und 16 in den genialen Dunkelmännerbriefen ein Prachtstück der Weltliteratur und zugleich ein unvergängliches kulturgeschichtliches Datum schuf. Wenn auch der klerikale Sturm, der sich gegen Reuchlin erhob, weniger dem Humanisten, als dem Verteidiger der jüdischen Theosophie galt, so faßte das humanistische Lager mit Recht diesen Ketzerprozeß gegen den ehrwürdigen Apostel der griechischen und der hebräischen Studien als einen typischen Fall auf, in dem die neue Richtung als Bahnbrecherin der wissenschaftlichen Freiheit ihre Lebensfähigkeit mit aller Kraft zu erweisen hatte. In zornfrohem Übermut scharten sich die streitfertigen Bundesgenossen zusammen, und wie Wimpheling, Brant, Zasius und Erasmus sich mißbilligend vor diesen umsturzlüsternen Heißspornen zurückzogen, so wurde auch Reuchlin bange vor solchen Freunden, und er mußte sich schließlich ob seines ängstlichen Ausweichens von seinem begeisterten Verehrer Hutten wie ein Schulbube abkanzeln lassen. Die Spaltung zwischen der älteren und der jüngeren Humanistengeneration war damit endgültig entschieden. Jene hatte bisher mit den Theologen in leidlichem Frieden gelebt; ihr galt die Wissenschaft zu hoch, um sie in das Getriebe der persönlichen Gegensätze und Leidenschaften hinabzerren zu lassen, sie wollte einen allmählichen Sieg der Aufklärung und eine friedliche Regeneration der Kirche, doch mit Revolutionären mochte sie nichts zu schaffen haben. Aber wie schlecht verstand sie, was ihrer Zeit not tat! Die Zeit wollte den

Kampf, und schon hatte sie ihren Helden gefunden. Auf den anfänglich keineswegs sicheren Ausgang des Prozesses, die Verurteilung Reuchlins am 23. Juni 1520, warf bereits Luthers kühnes Auftreten seinen Schatten. Nicht lange, so sprangen auch Erasmus, dem ehedem Unantastbaren, die Gegner dreist an den Hals, und er hatte sich scharf zu wehren. Er blieb sich auch in der Folge getreu und dünkte sich zu groß, um sich an den Tag zu verlieren: sein grausames Benehmen gegen Hutten, seine diplomatisch ablehnende Haltung gegen Luther beweisen es. Aber im Innersten haftete ihm die Kränkung, sich fortan von einem Größeren überholt zu sehen, und mit geheimem Neid blickte er auf den gewaltigen Mann, vor dem sein Ruhm zu verbleichen drohte, und an dem er, ob er ihn auch noch so vornehm zu beurteilen suchte, es dennoch schmerzlich inne wurde, wie sehr ihm die eigene Zeit über den Kopf gewachsen war.

Der Humanismus hatte vorläufig ausgespielt, bevor er noch seine volle Kraft hatte entfalten können: eine stärkere Macht vertrat ihm den Weg, dieselbe, welche einst die karolingisch-ottonische Renaissance überflügelt hatte, die Sehnsucht der Seele nach dem Heil. Für diese hatte der Humanismus keine Antwort bereit, denn die angstvolle Frage nach dem Jenseits hat ihm nie das Herz erschüttert. Sein tiefster Glaubensartikel hieß die unendliche Bildsamkeit und die unverwüstliche Güte der Menschennatur, die aller Irrungen und Schwächen durch die Macht der Aufklärung, durch Festigung des Willens und durch sittlich-ästhetische Erziehung unfehlbar Herr werden, die nach allem Schönen, Guten und Edeln greifend, es dem eignen Wesen harmonisch einbildend und in universaler Ausweitung des geistigen und sittlichen Wirkungsfeldes die Persönlichkeit zum Kunstwerk adelnd in dieser herrlichen Gotteswelt sich als die

Krone der Schöpfung fühlen und demgemäß vollenden soll. Bibel und Antike, Weltleben und Wissenschaft galten als gleichwertige Schatzkammern, aus denen das Individuum seine Reichtümer zu sammeln hatte, alles prüfend, das Beste behaltend und es in sein Eigen verwandelnd. Wo wäre ein tieferer Gegensatz denkbar, als der zwischen dem pessimistischen Asketenideal des Mönchschristentums und dem optimistischen Individualismus der Humanisten! Dort die Verleugnung, hier die höchste Bejahung der Welt! Der Humanismus hat weiterhin erkannt, daß der Glaube persönliches Hingeben und Nachleben ist, aber weil er an Plato und Sokrates ebenso wie an Christus glaubte, beide aus dem Gesichtspunkt einer eklektischen Ethik verstand, die Tatsachen der biblischen Geschichte jedoch durch allegorisch-symbolische Auffassung neutralisierte und die historische Entwicklung des Christentums lediglich rationalistisch, aus weltlichen Beweggründen abzuleiten wußte, so blieb ihm der tiefste Lebensquell des Christentums verschlossen: das menschheitumfassende Gefühl der Sündenschwäche und der Verantwortlichkeit vor dem Allmächtigen. Weil der Humanist nur die Fratze des Christentums vor sich sah, den bildungsfeindlichen Zelotismus der Möncherei, und weil er diese Fratze vom Grunde des Herzens verachtete und bekämpfte, so hätte ihm schon dies die Unbefangenheit des Eingehens rauben müssen, wenn er nicht überhaupt mit dem überlegenen Bewußtsein des aufgeklärten Mannes außerhalb des Christentums gestanden hätte. Der ungeheure Rückschlag, der auf den Humanismus durch die Reformation erfolgte, bewies, daß die Zeit in andern Bahnen geführt sein wollte. Für ästhetische Ideale war sie keineswegs reif, und wenn selbst die Schriften der Humanisten den Einfluß des herrschenden Massengeschmackes nicht verleugnen konnten, so blieben

sie doch der lateinischen Sprache treu und schnitten sich dadurch die Wirkung auf die Massen völlig ab, ein Fehler, den erst Hutten wieder gut zu machen suchte. Diese ästhetischen Kosmopoliten hatten für die tiefsten Bedürfnisse ihres demokratischen Zeitalters kein Verständnis; sie erkannten freilich die allgemeine Sehnsucht nach einer gereinigten Kirche und einem unerschütterlichen religiösen Lebenshalt, aber sie irrten, wenn sie dieser Sehnsucht die alten Heilmittel darboten, deren Kraft erschöpft war: Herstellung der kirchlichen Disziplin und Erziehung des Intellekts durch die Wissenschaft. Hatte nicht eben die Scholastik mit dem Bekenntnis geendigt, daß Glaube und Wissen getrennte Welten sind, und daß der Glaube für sich allein stehen müsse? und nun wollte der Humanismus wiederum Glaube und Wissenschaft, Frömmigkeit und weltliche Vernunft zusammenbinden? Da er nicht zur Scholastik zurücklenken konnte, blieb ihm also nichts übrig, als eine systematische Verquickung von Christentum und Antike in einem ethischen Rationalismus mit franziskanischer Färbung, der vielleicht dem religiösen Bedürfnis einer kleinen Gemeinde von Wissenden allenfalls genügen mochte, der aber niemals eine Norm für das Gesamtleben der Nation hätte abgeben können. Für die Masse ließ er den stumpfen kirchlichen Mechanismus nach wie vor übrig, und wie die Kirche auch den Humanismus schließlich ertragen und neutralisiert haben würde, lehrt die päpstliche Renaissance und die Geschichte des Jesuitenordens. Die reformatorische Bewegung hingegen, welche eben von jenem Massengeiste getragen wurde, hat den Humanismus wohl zurückgedrängt, sich dienstbar gemacht, aber weder überwunden noch neutralisiert: zu tief war das Leben der Gebildeten schon mit seinen Gedanken durchsättigt, zu Tausenden zählten schon seine begeisterten Jünger an den Universitäten und

Schulen, den fürstlichen Höfen und Kanzleien, in den Kapiteln und Konventen, in den Klosterzellen und Ratsstuben; zu innig waren auch seine eigenen Interessen mit denen des religiösen Individualismus verflochten.

Humanismus und Reformation, obwohl im treibenden Grunde ihres Wesens völlig verschieden, ja feindlich geartet, sind doch, dem Schoße desselben Zeitalters entwachsen, in gewissem Sinne Geschwister. Und es ist hier so falsch, wie überall, das mehr oder minder zufällige persönliche Verhalten ihrer beiderseitigen Anhänger zum entscheidenden Maßstab zu nehmen, um danach die Einflüsse einer großen Zeitströmung abzuschätzen, die sich in hundert Kanälen, dem forschenden Blicke oft verborgen, durch die Köpfe hinzuleiten pflegt und keinem vorbeigeht, er mag wollen oder nicht, mag es stolz bekennen oder trotzig verleugnen. Beide Bewegungen sind sich ergänzende Teile jenes großen Prozesses, der sich am besten an dem siegreichen Empordringen der Laienkultur klar machen läßt und sich uns als eine allgemeine Veränderung der Lebensgefühle darstellte. Beiden gemeinsam ist die „Rückkehr zum Zeichen", die Selbstbesinnung der Persönlichkeit auf ihre eingebornen Grundkräfte, die daraus erwachsende Pflicht der freien Prüfung und des unbeirrten Forschens nach den echten Quellen der Weisheit, der aus dem Grundsatz der freien Kritik notwendig entspringende Kampf gegen die entarteten Lebensordnungen und das tiefe Durchdrungensein von der Schönheit der Welt, von dem selbständigen Rechte des Irdischen, von den gottgesetzten weltlichen Aufgaben des Menschen und der völligen Verdienstlosigkeit des asketischen Wandels. Aber wenn der humanistische Individualismus, von ästhetischen Stimmungen beherrscht, sich mit dem Vorhandenen schmiegsam abfinden konnte, sofern es nur den Ausbau seiner persön-

lichen Bildungsideale nicht gefährdete, empfing der lutherische aus seinem religiösen Zentrum heraus die zornige Kraft der Auflehnung, die alte Welt in Trümmer zu schlagen und eine neue zu formen nach seinem Bilde. In dieser neuen Welt ward auch dem Humanismus seine Stelle, aber eine andre, eine viel bescheidnere, als er einst geglaubt hatte, eine dienende Stelle, von der er sich erst nach mehr als zwei Jahrhunderten langsam emanzipieren sollte.

Unsere Betrachtung aber muß sich schließlich den Strömungen zuwenden, aus denen jene religiöse Richtung die Macht des Überwindens sich geschöpft hat, und in die alle Seitenarme, deren Laufe wir bisher gefolgt sind, am Ende zusammenmünden sollten, um in einem einzigen großen Strombett gleichsam zu dem gewaltigen Felsentore durchzubrechen, mit welchem die Reformation den Eingang in ein neues Kulturland entdeckt hat. Wer die Notwendigkeit der Reformation und ihres Ursprunges in Deutschland begreifen will, muß sich vor allem über die Bedeutung des Christentums und der Kirche für das mittelalterliche Leben klar geworden sein, d. h. im letzten Grunde über den großen Auseinandersetzungsprozeß der altrömisch-christlichen und der mittelalterlichen Kultursphäre, wie er sich in dem Zeitraum eines Jahrtausends vollzogen und nach unsäglichen Demütigungen und Opfern zu einer gewaltsamen Lösung notwendig hingeführt hat. Dieser wichtigsten Aufgabe unserer kulturgeschichtlichen Darstellung müssen wir nunmehr näher treten.



Viertes Kapitel

Das religiöse Leben des Mittelalters

> No revolution has ever been more gradually prepared, than that which separated almost one half of Europe from the communion of the Roman see; nor were Luther and Zwingle any more than occasional instruments of that charge, which, had they never existed, would at no great distance of time have been effected under the names of some other reformers.
>
> Hallam, The constitutional history of England, I, 42.

Die Aneignung des Christentums durch die germanischen Stämme wird immer eines der größten geschichtlichen Probleme bleiben. Wir überblicken ja die Daten der äußeren Bekehrungsgeschichte in hinreichender Vollzähligkeit, wir sind auch über die mannigfaltigen Motive, die bei der Annahme der neuen Religion im einzelnen mitsprachen, genügend unterrichtet, um feststellen zu können, daß von einem tieferen Verständnis ihres Inhalts und einem daher entspringenden Zwange inneren Überzeugtseins kaum an irgend einem Punkte gesprochen werden darf. Aber viel weniger darin liegt der unerschöpfliche Reiz jenes Problems, als in der tiefgründigen Frage, wie eine Religion, die aus einer fremden Kultur ge-

boren und dem heimischen Volkstum von außen aufgelegt war, dennoch mit den innersten Wurzeln einer ihr völlig widerstrebenden Bildung so eng verwachsen, ja selbst zu der wirksamsten inneren Lebensmacht sich allmählich entwickeln konnte. Die wohlfeilen Auskünfte, die sich hinter der göttlichen Wunderkraft des Christentums verschanzen oder mit pathetischem Brustton von einer auserlesenen Prädisposition der Germanen für die Religion Jesu reden, darf eine ernsthafte Geschichtsbetrachtung heute mit begründetem Mißtrauen zurückweisen. Auch die Versuche, in den heidnischen Religionsanschauungen der Germanen Analogien aufzudecken, die dem Christentum entgegenkommen mußten, bewegen sich auf einem sehr unsicheren Boden, und sind schon deshalb überflüssig, weil doch das Heidentum auch neben dem Christentum, sogar in gewissem Sinne mitten in der Kirche, weiterbestand, und weil der entscheidende Zusammenstoß überhaupt gar nicht zwischen christlicher und germanischer Religion erfolgt ist, sondern zwischen christlicher und germanischer Sittlichkeit. Die Religion der alten Germanen war der mythischen Vorstellungsweise noch nicht entwachsen, sie wurzelte noch in jener unmittelbaren Anschauung des Kosmos, welche in der atmosphärischen, animalischen und vegetabilischen Welt überall die Wirksamkeit von abgeschiedenen Seelen und Dämonen zu erkennen glaubte, im glänzenden Tagesgestirn den höchsten Himmelsgott verehrte, von dem sich nach und nach weitere göttliche Hypostasen abzweigten, und welche eben vermöge dieses durchaus poetischen Charakters sich in einem Kultus rein zeremonieller Übungen und symbolischer Veranstaltungen auslebte, aber mit der Sphäre des sittlichen Handelns nicht die geringste Berührung hatte. Mit diesen poetisch-symbolischen Elementen vermochte sich das Christentum verhältnismäßig

leicht abzufinden: es bedurfte oft nur leiser Wandlungen und Umdeutungen. Aber den hartnäckigsten Widerstand hatte es da zu überwinden, wo es in die natürliche Sittlichkeit des handelnden Lebens übergriff, wo es nicht mit kosmogonischen und soteriologischen Belehrungen, mit Heiligen- und Reliquienkult, mit Sanktionierung des heidnischen Aberglaubens in christlichen Formen auftrat, sondern mit dem Anspruch, die einzigen ethischen Normen zu überliefern. Gerade das aber war der ungeheure Fortschritt, den das Christentum für die Germanen bedeutete: von der mythischen Religionsstufe zu der ethischen. Und wenn die staunende Neugierde, mit der sie in die christliche Kirche eintraten, in dem Bewußtsein, an einer überlegenen Kultur damit Anteil zu gewinnen, die nachhaltigste Nahrung fand, so gesellte sich ihr auch das dunkle Gefühl von einer ganz neuen und durch die unerhörten Opfer, die ihr von asketischen Persönlichkeiten gebracht wurden, seltsam ergreifenden Weltbetrachtung, welcher das Religiöse mit dem Sittlichen in Eins zusammenfiel. Die Entwicklung des religiösen Lebens im Mittelalter ist eine sich übersteigernde Reihe immer neuer und immer dringlicherer Anstrengungen, dieses schwierigsten Kulturproblemes von verschiedenen Seiten her Herr zu werden. Wer das Christentum als Dogma betrachtet, der muß dem Mittelalter alle originalen Verdienste absprechen: von dieser Seite gesehen ist seine religiöse Arbeit lediglich epigonenhaft. Wer aber das Christentum als Leben begreift, der muß dem germanisch-romanischen Mittelalter eine schöpferische, über die Religiosität des Altertums weit hinausführende und eine erstaunliche Fülle sittlicher Kräfte freimachende Originalität zuerkennen. In dem Christentum wurde ein völlig neues Lebensideal ergriffen: das sittliche Handeln ist nicht an die Willkür des einzelnen,

nicht an das Urteil der öffentlichen Meinung, nicht an Brauch und Satzung der Sippe, des Stammes, des Staates gebunden, es darf weder durch das allgemeine Herkommen noch durch bloße Zweckmäßigkeiten sich bestimmen lassen, es empfängt vielmehr seine Motive, seine Richtung und seine Ziele aus dem geoffenbarten Willen eines höchsten Gottes, der, im Gegensatz zu den heidnischen Gottheiten allen Naturbedingtheiten enthoben, als absolut freies und persönliches Wesen die Welt regiert und ihr einen letzten Zweck gesetzt hat. Wer sein Leben dem Dienste dieses göttlichen Willens weiht, der ist heilig, die Religion ist die Quelle und die Norm alles sittlichen Handelns.

Von diesem Ideal, welches, Religion und Sittlichkeit innig zusammenknüpfend, den einzelnen zu einem bis dahin völlig unbekannten Persönlichkeitsstande emporhob, ist die mittelalterliche Menschheit im letzten Grunde erzogen worden. Jahrhunderte hat sie bedurft, um es in ihr eigen Fleisch und Blut zu verwandeln. Jene Heiligkeit, die irdische Voraussetzung der jenseitigen Seligkeit, zu erlangen, wurde das Ziel, das immer weiter und weiter bis in die niedersten Schichten die Geister zu beherrschen begann, und zu dessen Verwirklichung immer großartigere Anläufe versucht wurden. Das schmerzliche Mißlingen aller dieser unter dem Einsatz außerordentlicher Kräfte unternommenen Versuche hatte aber seinen vornehmsten Grund darin, daß das Christentum nicht als Religion, sondern als Kirche, d. h. als eine soziale, politische und wirtschaftliche Macht, sich in die mittelalterliche Kultur hineingeschoben und diese überwältigt hatte, ohne sie sich wirklich assimilieren, sie auf ihren Ton stimmen zu können, was doch durch das Zusammenwohnen gleichsam unter demselben Dache notwendig gefordert war. Es war demnach keine religiöse Bewegung möglich, die nicht sofort sich mit poli-

tischen, sozialen oder wirtschaftlichen Faktoren verquickt hätte. Der unversöhnlichste Gegensatz aber, der in jenem langen, erbitterten Ringen zweier Kulturen von völlig verschiedenen Voraussetzungen beständig schneidend empfunden wurde, war der zwischen einer jenseits und einer diesseits orientierten Sittlichkeit: dort erschien das Sittliche als eine absolute, transszendente Realität, hier als entwachsen aus natürlichen Bedingtheiten; dort als göttliches Gesetz, hier als sozialrechtliche Verpflichtung, dort als metaphysische Tatsache, hier als Erzeugnis der Gesellschaft, dort als supranatural gebundene Askese, hier als praktische Selbstbeurteilung.

In diesem Jahrhunderte währenden Reibungsprozeß zweier Kulturgegensätze war der kirchliche Faktor natürlich der stärkere, aber wo er den weltlichen überwunden zu haben meinte, da schnellte der allzu straff gespannte Bogen jedesmal wieder jählings zurück: die Askese schlug um in den Naturalismus. Und je mehr die ganze Gesellschaft in allen ihren Schichten mit den mönchisch-kirchlichen Ideen sich durchsetzte, um so allgemeiner und unerträglicher wurde dieses Doppelspiel empfunden, zu keiner Zeit also unerträglicher, als im 15. Jahrhundert. Erst die Reformation hat die Summe aller jener suchenden, tastenden und ringenden Bewegungen gezogen, erst sie bereitete dem unseligen Dualismus das Ende, stellte das Christentum mit den in der Entwicklung der Gesellschaft inzwischen erwachsenen Forderungen zum ersten Male in wirklichen Einklang und entdeckte jenen echten Christenstand, nach dem man unter zahllosen Irrungen und Hemmungen sehnsüchtig getrachtet, in dem Religion und Sittlichkeit zu einer einzigen persönlichen Lebensmacht verschlungen waren: erst sie hat das Christentum als wirklichen innern Besitz gewonnen, erst sie hat es zu dem schöpferischen Mittel-

punkte der Persönlichkeit gemacht, an dem alle menschlichen Strebungen ihren lebendigen Ursprung, den tiefsten Quell ihrer Kräfte und ihre dauernde Rechtfertigung vor Gott haben. Und wiewohl jener römisch-germanische Kulturgegensatz damals keineswegs endgültig beseitigt worden ist, vielmehr seine Nachwirkungen noch bis heute an hundert Punkten lebendig geblieben sind, es war doch seitdem ein neuer Lebensstand gewonnen, in dem jener Gegensatz immer neu überwunden werden konnte, und der zum Träger einer neuen Kultur berufen war.

Wer dieses Erlösende in Luthers Auftreten geschichtlich begreifen will, muß sich die bedeutendsten Wendepunkte des religiösen Lebens, welche ihm voraufliegen, zu vergegenwärtigen suchen.

I. Kirche und Mönchtum

> Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, ist ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Aber was gehörte dazu, die Erde nicht allein unter sich liegen zu lassen, und sich auf einen höhern Geburtsort zu berufen, sondern auch Niedrigkeit und Armut, Spott und Verachtung, Schmach und Elend, Leiden und Tod als göttlich anzuerkennen, ja selbst Sünde und Verbrechen nicht als Hindernisse, sondern als Fördernisse des Heiligen zu verehren!
>
> Goethe.

In eine fertige Kirche waren einst die Germanen eingetreten, und als das fränkische Reich die römisch-katholische Kirche samt ihrem Dogma und ihrer Verfassung, ihren Kultusformen und ihren religiösen und sittlichen Anschauungen in das nationale Leben einfach herüber-

nahm, war damit ein Kulturfortschritt von weltgeschichtlicher Bedeutung eingeleitet, dessen innere Notwendigkeit durch das Schicksal der germanisch-arianischen Kirchen deutlich genug erwiesen war. Denn überall, wo in den römischen Provinzen neben den Angehörigen der Reichskirche die arianischen Germanen saßen, bedeutete diese religiöse Scheidung auch eine feindliche Abschließung der Profankulturen: die arianische Kirche blieb in nationaler Gebundenheit wesentlich auf das platte Land beschränkt, während die Bekenner der römischen, jener an Zahl, Organisation und Bildung unendlich überlegen, die Städte bewohnten. Erst durch den Übertritt der Franken zur katholischen Kirche, in der sie die einzige lebenskräftige Kulturmacht erkannten, nicht sowohl die Hüterin des rechten Glaubens, als die vorbildliche Trägerin einer geregelten Verfassung, die Ordnerin und Beschützerin der Rechtspflege, der Armen- und Krankenpflege, des Verkehrswesens, der gewerblichen und der wirtschaftlichen Technik und aller materiellen Lebensinteressen, fiel jene hemmende Schranke zwischen Romanen und Germanen, der Arianismus starb langsam aus, und indem die Kirche Romanen und Germanen jetzt gleichmäßig umfaßte, war einer Durchdringung der nationalen mit der antiken Kultur die Bahn frei gegeben. Die Religion hatte in diesem Prozeß zunächst nur eine untergeordnete Bedeutung. Es wiederholte sich derselbe Vorgang, den die Weltgeschichte immer bezeugt, wo eine höhere Kultur mit einer niederen zusammentrifft: die Unterliegenden übernehmen den Gott des siegreichen oder geistig überlegenen Volkes und räumen ihm in ihrer religiösen Verehrung die höchste Stelle ein, ohne doch mit den früheren Göttern zu brechen. So hatte einst vom Niederrhein her die Wodansverehrung einer höheren, schon römisch beeinflußten Kultur die altgermanische Ver-

ehrung des Himmelsgottes Tiu überflügelt, so nahm man jetzt den gewaltigen Christengott der römischen Reichskirche demütig auf, ohne doch darüber das Heidentum aufzugeben. Und die römische Kirche, wie sie war, machte diesen Übergang leicht, denn da sie selbst das Ergebnis einer Ausgleichung zwischen Christentum und Heidentum auf dem Boden des römischen Reiches war und den alten Polytheismus völlig in sich aufgenommen hatte, so fanden die heidnischen Germanen, was sie an ihrer nationalen Religion gehabt hatten, hier im wesentlichen wieder, nur schöner und herrlicher, nur umkleidet mit höheren Geheimnissen, mit höherer Heiligkeit, mit höherer Wunderkraft und dem Reiz einer neuen Kultur, der man immer begieriger zustrebte. Denn wie stellte sich diese Kirche den neu gewonnenen Völkern dar?

Im antiken Heidentum war die Verehrung der höchsten Gottheit immer nur der Pflege der Auserlesenen vertraut gewesen: die große Masse hatte sich an jene dämonischen Mittelwesen gehalten, die, dem Irdischen verwandter, überall, Glück oder Unheil stiftend, in das Leben greifen konnten. Ebenso schob sich in der christlichen Kirche zwischen den höchsten, unbegriffenen Gott, der sich nur den Auserwählten offenbart, und die sündige Menschheit eine Fülle von Zwischenwesen ein, die den Verkehr der betenden und opfernden Masse mit jenem höchsten Gott vermitteln sollten: Engel und Heilige, Märtyrer und fromme Asketen. Über allen diesen thronte der Gottmensch Christus und seine jungfräuliche Mutter Maria, deren Verehrung, in der griechischen Kirche mit dem 5. Jahrhundert durchgedrungen, im Westen mit dem 6. Jahrhundert einsetzend und immer schwärmerischer erfaßt, allmählich der Christusverehrung völlig parallel ausgebaut werden sollte, bis sie diese mehr und mehr in den Hinter-

grund drängte. An die Stelle der heidnischen Kultstätten waren christliche Kapellen getreten, die neuen Heiligen übernahmen das alte Erbe: die Sagen, die volksmäßigen Traditionen, die Bitten und Hoffnungen, die Feste und zeremoniellen Gebräuche, die an jenen Stätten hafteten; und mit der religiösen Ausgleichung, die durch die Katholizität der Kirche erst recht ermöglicht war, und in der der religiöse Synkretismus des ausgehenden Altertums nachwirkte, wurden solche Lokalkulte zum guten Teile Gesamteigentum der ganzen Kirche, die die Zahl ihrer Heiligen bald aus allen Provinzen der christlichen Welt vervollständigen konnte. Wie fernerhin das Heidentum, den Einwirkungen der Dämonen sich in jedem Augenblick ausgesetzt glaubend, deshalb auch in jedem Augenblicke der magischen Schutzmittel nicht entraten mochte, so hatte ihm die Kirche auch hier entgegenkommen müssen: die alten Amulette, Zaubermittel, Beschwörungen, Gelübde, Bittgänge und Opfer bot sie ihm in den altvertrauten, nunmehr christlich umgedeuteten Formen, den Gottesdienst gestaltete sie nach der Analogie der heidnischen Mysterien und nahm den Bilder- und Symbolkultus, den schwingenden Weihrauchkessel, die Altäre mit flammenden Kerzen, den Nimbus der Heiligen, Weihungen, Waschungen und asketische Enthaltsamkeiten mannigfaltigster Art auch in ihre Bräuche auf. Die heidnischen Anschauungen vom goldenen Zeitalter der Menschheit wurden in das aus dem biblischen Urstand der Menschheit hergeleitete kirchliche Naturrecht verwebt, und die soziale Unzufriedenheit der ablebenden alten Welt wurde durch die kirchliche Verurteilung der irdischen Ordnungen und die in der Askese fußenden und ihre überzeugende Kraft in einer umfassenden Liebestätigkeit bewährenden Ansätze zur Herstellung einer neuen Gesellschaftsordnung sank-

tioniert. Das Mönchtum gab diesem Pessimismus eine epochemachende Wendung, indem es den Formen des bürgerlichen Daseins entsagend, das Leben in Familie, Beruf und Besitz von sich werfend die gottgewollte Lebensordnung in beschränktem Kreise vorbildlich durchzuführen suchte. Es wurde dadurch zu einem Protest gegen das Heidentum in der Kirche, der erste Versuch, das Christentum nicht bloß in sakralen Zeremonien, sondern als ein neues Lebensgesetz darzustellen. Eben deshalb ging das Mönchtum neben der immer weltförmiger werdenden Kirche als ihr mächtigstes Korrektiv einher, an welchem diese sich immer wieder auf ihre gewaltigste Kraft besann, mit der sie die Welt sich unterwerfen sollte. Der Eintritt in die Kirche bedeutete eigentlich nirgendwo einen Bruch mit dem früheren Leben: die ehemaligen Gebräuche und Formen empfingen eben nur einen neuen Sinn; das Mönchtum aber wollte diesen Bruch, es war erfüllt von dem durchaus Neuen des Christenstandes, es trug die Ideale dieses neuen Lebens in sich, daher seine anziehende Kraft und seine immer energischer durchgreifende sittliche Initiative, die früher oder später notwendig die Führung der Kirche an sich reißen mußte.

Die Kirche ging ja allerdings auch nicht in der Auslegung des Dogmas und in der Mitteilung göttlicher Weihen und Kräfte auf, sie wurde vielmehr, wie es ihr Augustin vorgezeichnet hatte, zu der größten sittlichen Erziehungsanstalt des Mittelalters. Dadurch, daß im 9. Jahrhundert die Einteilung des Reichs in Seelsorgerbezirke durchgeführt wurde, war ihr auch der letzte Mann erreichbar geworden; ihr Recht und ihre Ordnungen bildeten das festeste Gerippe des Reichskörpers, den kräftigsten Rückhalt der monarchischen Gewalt, und wenn Karl der Große dem Staat auch die großen sittlichen und intellek-

tuellen Bildungsaufgaben zuwies, von denen der altgermanische Rechts-, Polizei- und Militärstaat noch nichts gewußt hatte, so ließ er den Staat jene doch eben durch die Kirche vollziehen. Aber als Erziehungsanstalt bedurfte die Kirche natürlich auch des Nachdrucks äußerer Zuchtmittel: Zwang, Gesetz und Strafe; was sie zu fordern hatte, trat als Rechtsordnung auf, sie behauptete es kraft ihrer wirtschaftlichen, politischen und polizeilichen Macht als das göttliche Gesetz, und sie hätte ihrer Weltmission nicht anders genügen können, als indem sie einging in die Welt und sich in rechtlichen Organisationen auswirkte. Deshalb blieb ihr das Mönchtum als beständiger Warner zur Seite, auf das Grundproblem des christlichen Lebens, das von Vorschriften und Strafen, Politik und Moral immer wieder zugedeckt zu werden drohte, unermüdlich hinzeigend und das Bewußtsein wach erhaltend, daß es mit der Unterwerfung unter das Dogma und die Kirchenzucht nicht getan ist, wenn nicht die Religion als sittliche Lebensnorm wirksam werden kann. Für sich allein wäre das Mönchtum unfähig gewesen, die Welt für das Christentum zu erobern und die jungen Völker zur ethischen Religion zu erziehen, aber indem es neben, mit und in der Kirche gleichsam paradigmatisch tätig war, hat es dieser erst die Kraft mitgeteilt, die sie im Strome der Verweltlichung oben hielt und an die Übermacht irdischer Zwecke nicht verloren gehen ließ. Gegenüber dem alles neutralisierenden Herrschaftsgedanken, dessen Erbin die römische Kirche ist, und der es ihr so außerordentlich schwer, ja unmöglich machen sollte, die übernommenen Aufgaben der sittlichen Völkererziehung rein durchzuführen, bewahrte das Mönchtum stets jene individualistische Grundstimmung der Religiosität, welche das persönliche Heil der Sorge des einzelnen überweist. Auf der gegenseitigen Spannung und dem Inein-

anderwirken dieser beiden Grundmächte beruht das religiöse Leben des Mittelalters.

Aber von vornherein muß doch festgehalten werden, daß diese beiden Grundmächte der mittelalterlichen Religiosität in dem Christentum Jesu und seiner Jünger nicht enthalten, also auch nicht aus ihm entfaltet sind. Beide sind vielmehr Teilerscheinungen jenes auch in der Entwicklung des Dogmas und des Kultus wahrzunehmenden großen Verschmelzungs- und Umstimmungsprozesses, der das notwendige Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und der griechisch-römischen Weltkultur war. Die Kirche des apostolischen Zeitalters war nichts anderes, als die Gesamtheit der Christusgläubigen, ein Nebeneinander geordneter Gemeinden, freier Konventikel und Kultverbände, nicht durch eine äußere Einheit zusammengehalten, sondern durch gemeinsame Hoffnungen und Ziele, durch das gemeinsame Streben nach persönlicher Heiligkeit in der Erwartung des Reiches Christi. Erst der Kampf mit dem Heidentum zwang der Kirche eine weltliche Organisation auf, und indem sie sich zur Bischofs- und Papstkirche umbildete, besiegte sie die ihr entgegenstehende Kultur des römischen Reiches mit den Mitteln dieser Kultur, welche sie sich zueignete. Auch die mönchische Askese hat sich, obwohl sie es versucht hat, weder auf Forderungen Jesu noch der Apostel berufen können, denn diese haben nirgends den Besitz an sich, vielmehr nur seinen unsittlichen Gebrauch verurteilt, die Liebe Gottes und des Nächsten als das höchste Sittengesetz verkündigt, aber dessen Erfüllung nicht in dem absoluten Verzicht auf Beruf, Eigentum, Ehe und persönlichen Weltstand gesehen, sondern in der wandellosen Reinheit des Herzens, die sich an jene in keinem Augenblicke gebunden fühlt und willig ihr Kreuz trägt, wie es Gott ihr an ihrem be-

sonderen Teile beschieden. „Es ist“ — wie Alkuin einmal sagt — „etwas andres, die Welt besitzen, etwas andres, von ihr gefangen sein; man kann Reichtümer haben und doch nicht haben, entbehren und doch haben.“ Nicht aus dem Christentum ist die Möncherei geboren, sondern aus dem tiefen Riß, den die orientalische Religiosität zwischen Geist und Materie befestigt hatte, mit allen Kräften darauf hinstrebend, daß die Seele frei werde von den Schlingen der Sinnenwelt und den Weg zu Gott finde. Verwandte Gedankenreihen der griechischen Philosophie, Anregungen des kultischen Synkretismus der römischen Kaiserzeit halfen jenen Trieb verstärken, die wirtschaftliche Not, der kaiserliche Despotismus, das soziale Elend des faulenden Römerreichs erzeugten eine pessimistische Atmosphäre, die seiner Entfaltung günstig war, und die gewisse Zuversicht, daß der Untergang der Welt nahe bevorstehe, daß ihre Güter wertlos geworden und der Herrschaft des Satans verfallen seien, daß der Christ sich zum Bürger eines zukünftigen Gottesreiches zu bereiten habe und allein in der Gotteskindschaft, in welcher die Unterschiede von Herrschern und Knechten aufgehoben sind, seine Freiheit und seine Hoffnung auf ein seliges Leben besitze, richtete als das erhabenste Ideal der persönlichen Heiligkeit die vollkommene Weltflucht auf. Das Reich Gottes, ursprünglich als die kommende Vollendung der gegenwärtigen Welt gedacht, wurde nun zu einer in das Jenseits entrückten Größe, und für das irdische Dasein blieb nichts, als die Sehnsucht der Seele nach Erlösung, die jenseits gerichtete Gottesliebe. Die Begriffe von Glück, Vollkommenheit und sittlicher Güte wurden metaphysisch umgestimmt, ihr Zusammenhang mit den natürlichen Trieben des sinnlichen Menschen wurde zerrissen, und von einer jenseitig orientierten Moral führte keine Brücke mehr hin-

über zu den natürlichen Ordnungen des diesseitigen Weltlebens.

Die Askese ist noch immer das sichere Symptom einer degenerierten oder doch einer niedergehenden Kultur gewesen. Sie war die letzte Zuflucht des Ekels der römischen Welt vor sich selbst, eine schneidende Einseitigkeit und als solche siegreich; zugleich der Kristallisationspunkt für alle Ausgeburten einer tollen Phantastik, die sich mit den Fetzen eines rohen Aberglaubens, einer heidnischen Symbolik, eines synkretistischen Mysterienwahns behing und in apokalyptischen Träumen, selbst in ausschweifenden Romanen bedenklichster Art schwelgte. Wenn die Askese aber schon im Altertum sich nur unter Kämpfen durchsetzen konnte, was sollte vollends die junge germanische Welt mit diesem Fäulnisprodukt einer ihr fremden Kultur? Dennoch ist sie langsam davon überwältigt worden, weil das Mönchtum, als sie es kennen lernte, bereits in die Kirche eingegangen und von ihr ausdrücklich als die vorbildliche christliche Lebensform sanktioniert war. Die Kirche konnte nicht anders. Denn seitdem sie sich zu einer hierarchischen Ordnung entwickelt hatte, zu einem Staatswesen, das nicht mehr durch den religiösen Enthusiasmus, Streben nach Heiligung und brüderliche Nächstenliebe, sondern nur durch äußere Mittel, durch weltlichen Zwang und Gehorsam zusammengehalten werden konnte, seitdem sie infolgedessen die Mündigkeit der einzelnen einzuschränken, die freie religiöse Betätigung aufzuheben, den christlichen Brudersinn zu schwächen, das sittliche Leben nicht zu heben und zu stärken, sondern zu verwirren drohte, seitdem hatten ihr jene Vielen, in denen der Geist der älteren Gemeinden forterbte, zweifelnd den Rücken gewendet, auf eigne Hand den Frieden zu suchen, den sie in dieser weltförmigen Kirche nicht mehr fanden. Sie waren weit entfernt, die

Kirche mit ihren Lehren, Weihen und Gnadenspenden zu verwerfen, aber sie bangten für die Zukunft der Kirche und zogen es vor, sich selber den Weg zu ihrem Gott zu bahnen durch persönliche Heiligung in der Weltabgeschiedenheit eines beschaulichen Daseins. Alle Unbefriedigten strömten deshalb in Scharen dem Mönchtum zu. Freilich gab es zahllose Spielarten des asketischen Daseins und darunter nicht wenige verwerflichster Art, aber hier war doch die einzige Form geboten, in der ein der frommen Betrachtung der göttlichen Dinge geweihtes Leben freiwilliger Armut und Weltentäußerung, wie man es für das wahrhaft apostolische hielt, zu verwirklichen war. Tausende strömten herzu, sehr zweifelhafte Elemente darunter, die ihren bloßen Überdruß an der Leerheit des Lebens und dem sozialen Notstand, Stimmungen des Weltschmerzes oder gar der Trägheit und Neugier mit diesem Mantel decken wollten. Im 4. Jahrhundert war das Mönchtum bereits eine Macht geworden, die für die Kirche eine Gefahr bedeuten mußte, wenn sie nicht Stellung zu ihr nahm. Die Kirche folgte der ihr eingeborenen Politik: sie neutralisierte das Mönchtum, indem sie es ausdrücklich als die höchste Verwirklichungsform christlichen Lebens anerkannte, aber gleichwohl ihren angeblich gottgestifteten Anspruch, die einzige Mittlerin, zwischen Gott und Menschheit zu sein, keineswegs aufgab, sondern nach Maßgabe dieses Anspruchs jenem seine Stellung zuwies. Indem man das Leben der Priester durch die mönchische Forderung der Ehelosigkeit asketisch zu regeln begann, tat man einen Schritt weiter auf dem schon eingeschlagenen und durch das novatianische und donatistische Schisma gebotenen Wege, den priesterlichen Stand durch eigentümliche Sitten, Vorschriften und Weihen über den der Laien zu erheben und gegen diesen abzuschließen; bald begann

man auch die Bischofsstühle aus mönchischen Kreisen zu besetzen. Aber noch wichtiger war ein andres: die Anziehungskraft des Mönchtums hatte gezeigt, daß die Kirche als hierarchisch-sakramentale Gemeinschaft nicht im stande war, allen Heilsuchenden den Frieden der Seele zu verbürgen, alle Opposition zum Schweigen zu bringen; anderseits bewies eben die politische Erscheinung der Kirche, daß das Lebensideal der mönchschristlichen Askese ganz unmöglich auf den gesamten Klerus, noch weniger auf die Laienwelt ausgedehnt werden konnte, und dennoch — wo war denn damals ein erhabeneres Ideal zu finden? Die Kirche bewährte auch hier ihr organisatorisches Geschick, auch hier wußte sie das Unvereinbare zu vereinen, das verweltlichte Priestertum mit dem weltflüchtigen Mönchtum zu versöhnen, indem sie nämlich eine doppelte Sittlichkeit anerkannte: die der Vollkommenen, womit sie die Mönche über alle übrigen Glieder der Kirche schmeichelnd emporhob, und die der Unvollkommenen, welche an der Erreichung des christlichen Lebensideals von vornherein verzweifeln, im Besitz aller irdischen Güter als eines notwendigen Übels bleiben, nur hier und da, etwas mehr oder weniger darauf Verzicht leistend, im übrigen durch fleißigen Gebrauch der Sakramente und kirchlichen Gnadenmittel auf Reinigung und Heiligung des unvollkommenen Ichs bedacht und an dem Überschuß der von den Vollkommenen aufgespeicherten guten Werke und gottgefälligen Sühnungen in dem demütigen Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit dankbaren Anteil nehmend. Durch diese Gliederung ihrer Angehörigen in die Priester als die Bewahrer der göttlichen Geheimnisse und die Spender überirdischer Gnaden, in die Mönche als die schlechthin Vollkommenen und in die Laien als die schwachen Unmündigen, die aber zu ihrem Troste an den Gütern jener

beiden Teil haben dürfen, hatte die Kirche eine innere Einheitlichkeit und eine folgerichtig in einander greifende Geschlossenheit des Aufbaus gewonnen, die gegen jeden Angriff gesichert schien. Und in dem Mönchtum hatte sie sich zugleich ein Ventil geschaffen, durch das alle unruhigen und oppositionellen Elemente ihre Ableitung sowie ihren hinreichenden und zweckmäßgsten Spielraum fanden. Aber eine doppelte Gefahr lag hier verborgen. Einmal bedeutete der Bund mit der Kirche auch für das Mönchtum die Verweltlichung, also den Verfall: die Klöster gerieten nicht nur in die Botmäßigkeit der Weltgeistlichen, sondern sogar in die des Laienadels, die Äbte gesellten sich den weltlichen Großen. Weiterhin aber lag in der Anerkennung einer doppelten Sittlichkeit ein Moment beschlossen, welches das sittliche Gewissen der Laien nicht zu wecken und zu schärfen, aber zu schwächen und einzuschläfern geeignet war: galt denen doch das vollkommene christliche Leben schlechthin für unerreichbar, wozu also überhaupt erst danach streben, da Einem doch die Kirche von dessen Segnungen gerade so viel zukommen ließ, wie man bedurfte? Die erste Gefahr ist frühzeitig bemerkt worden: die Einen wollten ihr begegnen, indem sie mit der Welt auch die Weltkirche flohen und sich einem strengen Anachoretentum in die Arme warfen, die Andern faßten eine durchgreifende Reform des Mönchtums und der Priesterkirche ins Auge, und so lief eine gesteigerte Reihe mönchischer Reformversuche von der Gründung des Benediktinerordens im 6. Jahrhundert über Benedikt von Aniane und die Cluniacenser bis auf die Karthäuser, Zisterzienser, Prämonstratenser, die Bettelorden, Augustinereremiten und Karmeliter hin. Die zweite Gefahr ist nicht unbemerkt geblieben, aber sie ist das ganze Mittelalter hindurch weit unterschätzt worden. Wie das Kaisertum, so ruhte auch

die Kirche auf der Aristokratie, und wenn der Klerus dem Laienadel gegenüber sich als der bevorrechtete Stand geberdete, so dieser gegenüber den andern sozialen Schichten; die Masse verachteten beide oder dachten gar nicht an sie, und das hat sich furchtbar gerächt, als die Kultur laienhaft und demokratisch zu werden begann, ohne daß Kirche und Aristokratie für die Bedürfnisse der emporstrebenden unteren Laienstände irgendwelches Verständnis gewannen.

Weder die Kirche noch das Mönchtum allein haben also die germanischen Nationen für das Christentum gewonnen, sondern das Zusammenwirken dieser beiden, von denen keines das Christentum in seiner ursprünglichen Form mehr darstellte, sondern in der Auffassung der antiken Gesellschaft, verquickt mit ihren Idealen und ihren Stimmungen. Das Christentum kam zu ihnen als eine überlegene und darum unmöglich abzulehnende, aber doch als eine völlig fremde Kultur, die anderseits auf allen Gebieten, wo das germanische Element nicht überwog, also im größten Teile Italiens und Spaniens und im südlichen Gallien als die Erbschaft des Römerreichs ununterbrochen fortwirkte, das heidnische Volksleben im wesentlichen unberührt lassend und eigentlich bloß mit einer christlichen Etikette versehend. Hier wirkten also — in Spanien wenigstens bis zur Maurenherrschaft — nur die Spannungen, welche in dieser Kultur selbst enthalten waren. In Oberitalien und im nördlichen Gallien kam durch die starke germanische, zum Teil auch keltische Beimischung der Romanismus schon nicht zu einer so entschiedenen Ausprägung, und in Deutschland war nur der Westen und Süden als altes römisches Kulturland für dessen Einfluß empfänglich, in den mittleren und nördlichen Teilen vermochte er niemals wirklich durchzudringen, und deshalb gesellten sich in Deutschland zu den Spannungen innerhalb

des römisch-kirchlichen Christentums selbst, welche im Dogma und in dem Gegensatz von Askese und Sinnlichkeit, Weltflucht und Weltbeherrschung vorzugsweise angelegt waren, noch die weiteren zwischen einer damit auferlegten fremdartigen und der angestammten nationalen Kultur. Natürlich waren die letzteren die stärkeren, die Aneignung des Christentums mußte also hier ungleich heftigere Zuckungen des Volkskörpers zur Folge haben, als anderwärts, diese Spannungen mußten wachsen, je kräftiger das nationale Empfinden sich ausbildete, und sie mußten sich schließlich gewaltsam lösen, um die fremden Auffassungen, Ideale und Stimmungen, in deren Hülle das Christentum seit Jahrhunderten überliefert worden war, mit einem Ruck abzuwerfen und einen neuen Kern herauszustellen, der nun erst, jedes Drucks entlastet, sein eignes Leben völlig entfalten konnte.

Bis ins 15. Jahrhundert hinein dauerte in Deutschland jener gewaltige Aneignungsprozeß, der die Kontinuität der Weltkultur rettete, die mittelalterliche Menschheit emporbildete, aber mit schweren Opfern erkauft werden mußte. Drei Epochen lassen sich in ihm unterscheiden. Zuvor aber gilt es noch eins seiner wirksamsten Fermente kennen zu lernen, eine geistige Lebensmacht von höchst individueller Art: den Augustinismus.

II. Augustin

„Was also willst du erkennen? — Gott und die Seele! — „Und nichts weiter?“ — Gar nichts weiter!

Augustin, Soliloquia.

Wenn das römisch-katholische Christentum trotz seiner weltförmigen, halb heidnischen Gestalt in den Germanen das Gefühl eines höhern Daseins weckte, welches inner-

halb dieser überlegenen Zivilisation auch gerade die innige Beziehung von Religion und Sittlichkeit als die Offenbarung einer völlig neuen und imponierenden Lebensanschauung dunkel empfand, so gelang ihm das nicht zuletzt durch die Kraft seines größten religiösen Genies, des Augustin, den zwar die Kirche fort und fort als eine oberste Autorität verehrt hat, mit dem sie aber gleichwohl, wie sofort betont werden muß, beständig in heimlicher Reibung blieb: Individualismus und Romanismus sind eben geschworene Gegensätze.

Der römische Rechtsgeist, wie er die Auffassung aller Lebensverhältnisse beherrschte, hatte sich von Anfang an im Abendlande auch des religiösen Verständnisses bemächtigt und dieses besonders durch den Juristen Tertullian und die organisatorisch begabte Herrschernatur Cyprians auf den maßgebenden Ausdruck gebracht. Nicht in der philosophischen Begründung des Dogmas lag der religiöse Schwerpunkt, wie im griechischen Osten, sondern in dem Problem der Erlösung: wie kann der Mensch seiner Sünden ledig werden, die Gerechtigkeit vor Gott und ein ewiges Leben erlangen? Das Verhältnis des Menschen zu Gott hatte man sich gewöhnt als Rechtsverhältnis anzusehen: der zürnende Gott ist durch den Opfertod Christi mit der Menschheit versöhnt worden, die Nachfolge Christi besteht in der Erfüllung des Gesetzes, d. h. der Glaubensregel und der sittlich-religiösen Vorschriften der heiligen Bücher. Durch diese muß der Mensch seinem Gott „genugtun", und was er darüber hinaus leistet durch Beten, Fasten und Almosengeben, das erwirbt ihm Verdienst bei Gott und dessen Gnade, das Gegenteil aber seinen Zorn, der wiederum durch freiwillige Bußen versöhnt sein will, und dem Maße der Sünde muß jedesmal das Maß der Strafe entsprechen. Darin beruhte die

ganze Bußdisziplin der Kirche, denn bei der Unsicherheit über den Wert der eignen Leistungen und der sittlichen Schwäche der Zeit bedurfte man einer Autorität, die dafür bürgte, daß man den zürnenden Gott in der Tat versöhnt hatte. Das leisteten die Bischöfe als die Erben des apostolischen Geistes, welcher schon im 2. Jahrhundert nicht mehr in der Form des lebendigen Enthusiasmus wirkte, sondern nur noch als völlig unpersönliche Amtsausstattung, nicht in den Individuen, sondern in den Institutionen; und aus der novatianischen Krisis war die Kirche mit dem Grundsatz hervorgegangen, daß schlechthin alle Sünden durch das bischöfliche Richteramt vergeben werden könnten. Diese Auffassung der Religion unter rechtlichen Gesichtspunkten hat Augustin ebenso wenig überwunden wie die von der absoluten Autorität der sakramentalen Kirche, und gerade der Zwang, den diese beiden Gedankenkreise auf eine Persönlichkeit von so tiefer Ursprünglichkeit ausübten, beweist, welche Macht ihnen im 4. Jahrhundert bereits innewohnte: der römische Rechtsgeist im Verein mit der heidnischen Kultusmagie hatte die lateinische Kirche gebaut, und eine erschlaffte Sittlichkeit, die Furcht vor dem himmlischen Richter und die Angst vor der Strafe hatten in ihrem mütterlichen Schoße die sicherste Zuflucht vor dem göttlichen Zorn zu finden geglaubt. Aber indem Augustin in jene beiden Schemata die wundervolle Mitgift seines unvergleichlichen Ichs hineingoß, hat er ihnen eine Wärme des Lebens und eine unerschöpfliche Spannkraft mitgeteilt, die sich in immer neuen Schlägen entladen sollte, und an der sich die Frömmigkeit von Jahrhunderten entzündet hat.

Jene durch keine Formel hinreichend aufzulösende Keimkraft persönlichen Eigenlebens, in der die unvergängliche Anregungsfähigkeit des Paulinismus beruht, ist auch

das Geheimnis der geschichtlichen Rolle Augustins. Der Skeptizismus hatte ihm alles rauben können, nur nicht die Gewißheit des eignen Selbst; mag es doch keine Wirklichkeit der Dinge, keinen Gott, kein Übel und keine Schuld geben, eins kann durch keine Reflexion weggedeutet werden: die Furcht vor dem Übel, das brennende Gefühl der Sünde und die heiße Sehnsucht nach einem höchsten Gut. Von diesem tiefsten Grundgefühl einer inneren Realität her entwickelte Augustin sein Weltbild, und indem der Intellekt denkmäßig auslegte, was ihm die innere Erfahrung vorschrieb, war nunmehr jede Skepsis ohnmächtig geworden, die Summe alles Denkens über die Welt ordnete sich ihm um die beiden festen Pole: Gott, das höchste Gut, und die suchende Seele, die ihm zustrebt. Und zugleich war damit der gemeinsame Lebenspunkt offengelegt, in dem Metaphysik, Ethik und Religion zusammentreffen: seiner suchenden Seele erschien Gott als das einzige wahre Sein gegenüber dem Nichtsein oder der Vergänglichkeit alles übrigen. Erschüttert aber stand er vor dem furchtbaren Rätsel, was ihm keine Philosophie aufzulösen vermochte, warum die Seele, die doch nach dem einzigen wahren Sein so innig verlangt, gleichwohl unfähig ist, es zu ergreifen, ja es beständig verliert. Und im Lichte dieser Betrachtung, daß der Wille das, was er will, im Grunde nicht will, erschien ihm das höchste Sein als das höchste Gut, der Wille als frei, sobald er durch das Gute bestimmt und der naturhaften Sphäre sinnlicher Triebe enthoben ist, die Sinnlichkeit aber, die den Willen in ihrer Sphäre festhalten möchte, als das Böse schlechthin, als der Zwang der Sünde. An der überwältigenden Erscheinung Christi war ihm nun die erlösende Gewißheit aufgegangen, welche aus der Qual dieses Widerspruches trostreich hinausführte: Gott ist die Liebe, die

hilfreiche Gnade, die den gebundenen Willen des Menschen frei macht, ihn auf das Gute lenkt und zu sich hinaufzieht. So hatte Christus, dessen freiwilliger Opfertod durch die Gnade Gottes das Fundament unsrer Seligkeit geworden ist, Christus, die Hoheit im Kleide der Demut, das Innenleben des Augustin mächtig umgestimmt, ihm das Gefühl erweckt, daß die Gnade Gottes auch zu ihm herabgestiegen sei und seinen Willen aus der schmählichen Knechtschaft der Sünde erlöst habe. Und indem er diese innere Umwandlung in ihrer ganzen erlösenden Kraft empfand, hat er den Menschen in Christus wieder tief gewürdigt und für die Anschauung das konkrete geschichtliche Christusbild zurückgewonnen, welches die griechische Spekulation verflüchtigt hatte, und welches der abendländischen Frömmigkeit seitdem nicht wieder verloren gegangen ist. In Christo besaß er die Zuversicht, daß alles in der Liebe Gottes beschlossen ist: das kreatürliche Sein steht dem ewigen Sein, das Böse dem Guten, der gebundene Wille dem freien gegenüber, wie die Gottlosigkeit der Gottesliebe. Der Mensch ist so schwach und unfrei, unfähig zum Guten, die Sünde ist seine von Adam ererbte Daseinsform, doch von oben kommt die Gnade und schenkt ihm, wonach er begehrt: den Glauben, die Liebe, die sittliche Freiheit, die ewige Seligkeit.

Es war die weltgeschichtliche Tat Augustins, daß er die bis dahin geltende dogmatische Tradition aus einer Doktrin durch eine selbständige Erneuerung paulinischer Gedanken in lebendige religiöse Größen umgeschaffen, Sittlichkeit und Religion aufs innigste verknüpft, auch die Askese nicht als Entsinnlichung und Vergottung, sondern sittlich gefaßt und die Erlösung nicht als einmaligen göttlichen Akt verstanden hat, an dem der Mensch nur durch die Taufe Anteil gewinnt, sondern als den immer neuen,

in stetem Fluß begriffenen göttlichen Lebensstrom, in dem die menschliche Seele fort und fort atmet. An diesem individualistischen Elemente, dem alles vor dem großen Problem der Erlösung zurückweicht, das ganz aufgeht in der Frage: wie gelangt die schuldbefangene Seele zu ihrem Gott? haben alle tieferen theologischen Bewegungen, die in der Folgezeit an Augustin angeknüpft und der Kirche opponiert haben, ihre Stärke besessen, und die Unverträglichkeit jenes Elements mit dem Romanismus und der Ekklesiastik würde schon viel früher hervorgetreten sein, wäre nicht auch hier die Wucht der zufällig bedingten Augustinischen Persönlichkeit bestimmend gewesen, in der die beiden widerstrebenden Gedankenkreise tatsächlich neben einander lagen. Augustin hat nirgends die Tradition angetastet, sondern nur sein Leben in sie hineingehaucht. Sein Heilsstandpunkt war an sich durch den Wortlaut der heiligen Schriften völlig ungebunden, dennoch konnte er diesen daneben als absolute Offenbarung behandeln. Seine christliche Überzeugung war, daß die Religion in Glaube, Liebe, Demut und Hoffnung beruhe, und daß allein die Gnade selig mache, und doch hat er anderseits nicht jene traditionelle Anschauung überwunden, daß die Religion im intellektuellen Erkennen und im Trachten nach einem bloß jenseitigen Heil bestehe, daß die Seligkeit in der Erhebung des Intellekts zu Gott und in der mystischen Schauung gegeben sei. Er glaubte, daß die Gnade Gottes als unwiderstehliche Naturmacht wirke und nur denjenigen zuteil werde, die Gott von Ewigkeit her dazu prädestiniert habe, und dennoch hat er, wo er in theologische Lehrentwicklungen eintrat, sich auf den herkömmlichen Linien gehalten, die freiwirkende Gnade an die kirchlichen Sakramente gebunden, sie somit in das rechtlich-dingliche Schema eingegliedert und den Begriff der Kirche als der

Gemeinschaft der Erwählten in den äußerlichen Begriff der katholischen Sakramentskirche übergleiten lassen, die die göttliche Gnade gleichsam zu verwalten hat und die Wahrheit des Glaubens durch ihre Autorität verbürgt, welcher also das einzelne Individuum bei der Unmöglichkeit, auf eigene Hand die geoffenbarten Wahrheiten zu erkennen, sich gehorsam zu unterwerfen habe.

So hat er denn auch die paulinische Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, die niemand so tief begriffen hatte, wie er, gleichwohl mit dem Vulgärkatholizismus verknüpft und damit ihrer herben Hoheit entkleidet. Paulus hatte, aus Sündenqual und mühseliger Gesetzesgerechtigkeit durch die Offenbarung Christi emporgehoben, in dem Glauben an den präexistenten Heiland, der in irdischer Erscheinung die Welt des Gesetzes, der Sünden und des Todes überwand und als Geist in seinen Gläubigen fortlebt, das Heil gefunden. Der Glaube war ihm eine befreiende, schöpferische geistige Macht, vor der ihm alle Gesetzesheiligkeit zerging, ein neues Leben, eine neue Freiheit, von Gott geschenkt und ergriffen in Jesu, der unerschöpfliche Quellpunkt aller sittlichen Leistungen. Aber seine Antithese von Gesetz und Glaube hatte, wo sie nicht auf judaistische Voraussetzungen traf, auch gleich ihre Schärfe verloren, und wenn auch die Formeln des genialen Theologen weiter gebraucht wurden, so waren sie doch ärmer an Sinn geworden: nicht als ein neues Leben in Christo verstand man zumeist den Glauben, sondern als ein Fürwahrhalten und Bekennen des Evangeliums, und indem man nun von dieser Auffassung her dem Paulus nachsprach, daß der Glaube allein selig mache, war man dazu gekommen, die sittlichen Leistungen, welche dort die Frucht des neuen Lebens sein sollten, als ein Hinzutretendes, nicht eben Heilsnotwendiges anzusehen.

Das führte zu schweren Verirrungen, es drohte die Sittlichkeit im Christentum in Frage zu stellen. Hier setzte Augustins rettende Tat ein. Auch ihm war nicht die Sittlichkeit das Höchste im Christentum, sondern, wie dem Paulus, der Glaube als der neue Lebensstand, in dem die Liebe und das Trachten nach Vollkommenheit von selbst beschlossen sind. Aber weil er die katholische Massenkirche vor sich sah, in der die echte Religion vor dem Bekenntnis mit dem Munde zurückwich, so mußte er der esoterischen Formel auch eine exoterische Wendung geben, in welcher die Souveränität des Glaubens gesichert wurde und dennoch auch die Sittlichkeit als ein Unveräußerliches gelten blieb, und so prägte er die Formel: selig macht der Glaube, welcher in der Liebe tätig ist (vgl. Gal. 5, 6). Sie ist zu der Grundformel der katholischen Kirche geworden; sie hat wiederum die Überschätzung der Werkgerechtigkeit befördern helfen, aber sie enthielt zugleich in der Betonung des seligmachenden Glaubens den Keim zu einer Wiederbelebung der paulinischen Rechtfertigungslehre, welche allerdings nur einem eigenständigen religiösen Genie gelingen konnte, und nur nachdem die empirische Kirche, die Paulus noch nicht vor Augen gehabt hatte, als eine irreligiöse Anstalt erkannt und des Glorienscheines der höchsten Heilsnotwendigkeit entkleidet war. Daher haben die paulinischen Formeln, so oft sie bei den mittelalterlichen Kirchenlehrern begegnen mochten, doch einer eigentlichen Triebkraft entbehrt; erst als man die Ekklesiastik überwunden, den Hunger der Seele nach geistlicher Speisung immer schmerzlicher empfunden und der Gotteskindschaft immer persönlicher teilhaftig zu werden sich bemüht hatte, erst als man über dem Augustin der „Konfessionen“ und der Prädestinationslehre den Anwalt der katholischen Kirche mehr und mehr vergessen hatte, erst da

fand man über Augustin den Weg zu Paulus zurück, und die Rechtfertigungslehre konnte zu dem Eckstein eines neuen religiösen Bewußtseins werden.

Naturen, so reich an wogendem Leben, können nicht selten ebenso viele Widersprüche umspannen, wie das Leben selbst; sie werden dann meistens schlechte Systematiker sein und ihre Fähigkeit des theoretischen Formulierens wird der Genialität ihrer Erfahrungen nirgends nachkommen können. So auch Augustin. Er wußte Gefühle und Stimmungen hinreißend darzulegen, aber er blieb selbst in dieser Sphäre gefangen. Er war tief davon durchdrungen, daß Glauben ein Höheres ist, als Erkennen, daß Religion und Sittlichkeit auf derselben Wurzel wachsen, daß Gott nicht der strafende Richter, sondern die ewige Liebe ist, aber doch blieben ihm Glaube und Liebe, Gnade und Seligkeit vorwiegend Tatsachen seines ästhetisch, ja künstlerisch veranlagten Gefühlslebens. Er war von Haus aus kein Kämpfer und kein Pädagog, eine völlig undogmatische Natur. In seiner Gnadenlehre steckt ein Rest von ästhetischem Quietismus, sie ermangelt der Impulse für den handelnden Willen, sie zeigt innerhalb des irdischen Daseins keine greiflichen Ziele, sie betont wohl den grundlegenden Wert des Glaubens, der aber doch anderseits auch an den verdienstlichen Leistungen, also an einem gar nicht durch den Glauben notwendig Bestimmten, gemessen wird; und da sie am Ende alles auf den in die Seele wirkenden Gott zurückführt und den Prädestinationsgedanken hinzunimmt, geht ihr das eigentliche Verständnis für den Erlösertod Christi verloren.

Indem Augustin das alte Dogma unberührt ließ, aber seine religiöse Gedankenwelt hineinbildete, wurde ein Zustand geschaffen, der für das ganze Mittelalter charakteristisch blieb: das Dogma wurde zur Reliquie,

zu einer gegebenen ehrwürdigen Größe, die man im ganzen stehen ließ, von der aber die Frömmigkeit keine Impulse mehr empfing; dagegen hat sich diese am Augustinismus immer neu befruchten können. In der offiziellen Kirche wurde die augustinische Lehre ihren Formeln nach rezipiert, ihrem Sinne nach umgebogen, denn die von ihr behauptete Unfreiheit des Willens, die Unwiderstehlichkeit der Gnade und die Prädestination waren völlig unverträglich mit dem Maß der Verantwortlichkeit, das die Kirche von dem einzelnen verlangte, mit ihrem Anspruch, zu lösen und zu binden, allen Sündern von der göttlichen Gnade zu spenden und ihnen die genugtuenden Leistungen aufzulegen. Durch Gregor den Großen, dem der abendländische Katholizismus sein entscheidendes Gepräge zu danken hat, wurde auch die augustinische Theologie neutralisiert, die Religion wieder als eine Summe von Rechtsordnungen auf die Begriffe Gesetz und Vergeltung, Lohn und Strafe bezogen, neben der Gnade der freie Wille betont, welcher durch fleißigen Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel das Heil sich selbst beschafft, der ganze Paganismus der Massenreligion, Heiligen- und Reliquiendienst, Opfer, Bittgänge, wurde unter dem Gesichtspunkte satisfaktorischer Leistungen zur Abwendung oder Verkürzung der ewigen Strafen gutgeheißen und das Fegefeuer dem kirchlichen Inventar ausdrücklich einverleibt. Je mehr sich aber die Religiosität des ausgehenden Mittelalters von der kirchlichen Bevormundung loslöste, um so mehr suchte sie auch in dem augustinischen Individualismus ihre Stütze und drängte auf eine Renaissance seiner echten religiösen Grundgedanken hin. —

III. Die drei Epochen des mittelalterlichen Christentums

> Überall ist die Religion, in welcher Gestalt immer sie nachgewiesen wird, das Streben, durch die Unterstützung höherer geistiger Mächte den Widerspruch, in dem man sich im Verhältnis zur Welt vorfindet, zugunsten der Machtstellung über die Welt zu lösen.
>
> Albrecht Ritschl.

Die Kirche als Rechts- und Sakramentsanstalt, das Mönchtum als exemplarische Lebensform, das waren die beiden Organe des Christentums, mit denen es auch auf die Massen wirken konnte. Der Augustinismus war zunächst nur den theologisch Gebildeten zugänglich, er konnte erst mit der Zunahme der Laienbildung und einer dem früheren Mittelalter noch nicht erreichbaren Vertiefung des Innenlebens zu einer wirksamen Macht werden; aber auch in der verkümmerten Gestalt, wie er sich in Lehre und Praxis der Kirche darstellte, hat er doch das grundlegende Bewußtsein, daß in dem Christentum eine höhere Daseinsform, die ethisch-religiöse, gegeben sei, fördern und tragen helfen.

Durch die voranstehenden Betrachtungen haben wir den Standpunkt gewonnen, von dem aus die Entwicklungsstufen der mittelalterlichen Religiosität sich mit völliger Klarheit überschauen lassen, und dieser Aufgabe wenden wir uns nunmehr zu.

A. Die zivilisatorisch-missionierende Epoche

> Solange nicht alle wahrhafte Christen waren, mußte die ungefüge Welt und die halbentwickelte Christenheit beherrscht und erzogen werden; denn im andern Falle wäre das Evangelium gefangen geführt worden von den ihm feindlichen Mächten und wäre nicht imstande gewesen, seine Mission zu erfüllen. Adolf Harnack.

In der ersten Epoche der Aneignungsgeschichte des Christentums, die bis zur kluniazensischen Reformbewegung reicht, wirkten jene drei Faktoren, Kirche, Mönchtum und Augustinismus, im ganzen einmütig zusammen: das Christentum erschien als ein schlechthin Neues, als das wunderbare Gefäß der imponierenden römischen Kultur, und über dieser gemeinsamen Aufgabe der Bildungsvermittlung wurden die in jener Trias angelegten Gegensätze noch kaum bemerkt. Das Volk fügte sich dieser neuen Erziehung fast durchaus willig, der Übergang zum Christentum erfolgte im allgemeinen, namentlich bei den Burgunden und Franken, wo sich nicht etwa nach und nach die einzelnen, sondern auf einmal große Volksmassen dem neuen Glauben anschlossen, leicht und schmerzlos, jedenfalls ohne innerliche Kämpfe und ohne Märtyrer, denn gerade die leitenden Geister zogen die Massen nach sich, und das Heidentum fand keine opferwilligen Apostel mehr. Bei den Alamannen, Baiern, Thüringern, Friesen und Sachsen war der lange und zähe Widerstand gegen das Christentum nur zum kleinsten Teil religiös, zum größeren durch das konservative, freiheitliche Stammesbewußtsein bestimmt: man war mißtrauisch gegen die fremde Bildung und ihre Gefahren, zumal sie mit dem Anspruch politischer Eroberungen auftrat. Und als alle diese Stämme in das fränkische Reich wirklich eingegangen waren und dieses

außer Gallien und der spanischen Mark alle westgermanischen Völker des inneren Deutschlands und das langobardische Italien umfaßte, als somit eine Lage geschaffen war, die ganz von selbst darauf hindrängte, die fränkische Reichskirche als eine Erneuerung der altrömischen anzusehen und sie der griechischen als die lateinische gegenüberzustellen, wie es Karl der Große mit vollem Bewußtsein tat, da begann auch der Widerstand gegen das Christentum mehr und mehr zu verschwinden, und bald empfand man überall die Segnungen der kirchlichen Institutionen, die sich in der Folge als der festeste Kitt des Reiches erwiesen und für die Durchdringung der nationalen Bildung mit der christlich-antiken die entscheidenden Voraussetzungen schufen.

Jede Erziehung muß mit äußerlichen Vorschriften beginnen und durch diese allmählich nach innen zu wirken suchen. Die fränkische Kirche des 6. Jahrhunderts, zunächst durchaus von römischen Klerikern besetzt, hatte diese Aufgabe schon richtig erfaßt. Die ungeheuren sittlichen Verirrungen, die bei dem Zusammentreffen zweier heterogenen Kulturen noch immer sich eingestellt haben, konnte sie natürlich nicht hindern; daß auch Geistliche davon mitgerissen werden konnten, darf nicht Wunder nehmen, sind sie doch ebenso gut, wie die Laien, Kinder ihres Zeitalters. Den christlichen Glauben zum Hebel der sittlichen Kraft zu machen, war ja eben das große Problem, dessen Lösung man erst dunkel zustrebte, und wenn die zunehmende Veräußerlichung einer Religion bezeichnet werden kann durch die absteigende Stufenfolge vom lebendigen Glaubensgedanken zum denkmäßig entwickelten Lehrsatz, von diesem zur rechtlichen und zeremoniellen Norm und endlich zur unverstandenen Reliquie, so pflegt die Aneignung einer neuen Religion bei ungebildeten Völkern auf dem um-

gekehrten Wege zu verlaufen: zuerst wirkt das geheimnisvoll Anziehende, in dem man ein Höheres umfaßt und ahnt, dann beugt man sich der Vorschrift, schreitet weiter zum Erkennen in Form von Lehrsätzen fort und dringt schließlich durch alle diese Hüllen bis zum lebendigen Glauben vor, für den jene drei ersten Stufen zuletzt wertlos geworden sind.

Mit rechtlichen und zeremoniellen Vorschriften begann die christliche Erziehung der Germanen. Es galt eine christliche Regelung der äußeren Lebensführung, die das Bewußtsein jedes einzelnen, ein Mitglied der großen Kirche zu sein, nie ermatten lassen durfte; und die germanische Anschauung vom Priestertum, die in dem Priester nicht nur den Vollzieher des Opfers und der heiligen Handlungen, sondern auch den Hüter des Rechts und den Ordner der Strafe sah, kam diesem Erzieheramt der Kirche entgegen. Willig strömte das Volk dem Gottesdienste zu, schon im 6. Jahrhundert wurden zahlreiche Gotteshäuser gebaut, in Bittgängen und im Gebrauch der kirchlichen Gnadenmittel war die Menge nicht lässig, Verlöbnisse, Eheschließungen und Bestattungen wurden durch kirchliche Handlungen gehoben, und durch Gebet und Bekreuzigung weihte man gern die mannigfaltigen Verrichtungen des täglichen Lebens. In plötzlicher Not, in unerwarteten Schicksalswendungen sah man Gerichte des erzürnten Gottes, Furcht und Hoffnung, die Angst vor dem Übel und der Wunsch nach Glück trieben in die Kirche, den Herrn über Leben und Tod durch Opfer und Gebet zu gewinnen; und wenn man zunächst die irdischen Vorteile meinte, dazwischen regte sich doch auch kräftig der schon vom Heidentum her vertraute Gedanke an das Jenseits, dessen Seligkeit man sich in sinnlich-eudämonistischen Farben ausmalte, durchdrungen von dem durch die christliche

Vergeltungslehre vertieften Bewußtsein, daß man sich schon hienieden jener würdig zu machen hatte. Mit Stolz nannten sich die Franken das Volk Christi, in seinem Zeichen hatten sie gesiegt, er war der Gott ihrer neuen Kultur, die ihren Vorrang vor allen Barbarenvölkern begründete, er war ihr oberster Kriegsherr, er hatte ihnen seine Liebe zu erkennen gegeben, ihn liebten sie wieder als treue Söhne seiner Kirche, ihm fühlten sie sich verantwortlich, bei ihm stand der Lohn und die Strafe, das Gesetz und die Vergeltung. Denn fest wurzelte der Glaube, daß Gottes Hand allenthalben im irdischen Getriebe wirksam sei: in ihm fand der alte Aberglaube eine neue Begründung, der Wunsch, den göttlichen Willen im Orakel zu erkunden, die Sucht nach dem Wunder, die Ehrfurcht vor dem Symbol, vor geweihten Dingen und heiligen Zeichen, mit denen man sich der Dämonen erwehrte. Auch in den Heiligen und ihren Reliquien sah man die Träger göttlicher Kräfte, rasch blühte so ein christlicher Polytheismus auf, und derselbe Vorgang wiederholte sich, der schon bei dem Übergang des antiken Heidentums zum Christentum zu beobachten war: Fortführung heidnischer Gebräuche, Festtage, Prozessionen und Kultgewohnheiten in christlichen Umdeutungen. Auch der religiöse Synkretismus von damals stellte sich wieder ein: es gab Priester, welche abwechselnd Christo und den alten heidnischen Gottheiten öffentlich ihre Opfer brachten, und obwohl Königtum und Kirche durch Kapitularien und Synodalverordnungen das Heidentum einzuschränken suchten, auf das Volk machte das keinen tiefen Eindruck, es hing zähe an den alten Bräuchen und wurde durch das Christentum keineswegs unduldsam gegen die zahlreichen Mischformen alter und neuer Religiosität, in denen man den göttlichen Geheimnissen nahe zu kommen suchte. Ge-

nug, daß der oberste Rang des Christengottes unbeschränkt empfunden wurde. Denn mochte man die Kräfte, die vom Jenseits ins Diesseits herüberwirken, in stetem Flusse glauben, über allen Zwischengewalten, die sie vermittelten, thronte doch jener höchste Gott, der die Welt regiert, und sein Sohn Christus, der himmlische König, der den Tod und die Hölle überwunden, den Menschen Vergebung der Sünden und die ewige Seligkeit verheißen hat, und der allen das Heil schenkt, die ihm in Treuen anhangen. Das war noch kein christliches, aber doch ein kräftiges religiöses Empfinden, welches mit dem sittlichen schon in bedeutsame Berührung trat und den Keim einer neuen Frömmigkeit enthielt.

Der Klerus des 6. Jahrhunderts scheint sich zunächst in Gewalttätigkeit, Grausamkeit, Habgier und trotziger Selbsthilfe von den Laien nicht zu unterscheiden, dennoch hat er die ihm zugefallene Aufgabe keineswegs vernachlässigt. Wir wissen von Bischöfen, die an Sonn- und Festtagen regelmäßig predigten und solche Predigten abschriftlich zur Belehrung minder wortgewandter Kleriker verbreiten ließen; manche predigten täglich, es waren schlichte erbauliche Auslegungen von Schriftworten. Daneben pflegte man den kirchlichen Gesang, in den auch die Gemeinde schon an den geeigneten Stellen refrainartig einzugreifen hatte. Die Einführung der Sonntagsheiligung stieß allerdings auf Schwierigkeiten, aber sie wurde durchgesetzt und mit der Kirchenzucht sehr bald Ernst gemacht. Wenn der Bischof durch die Abneigung der Germanen, in Städten zu wohnen, und die aus ihr folgende Zersplitterung des Bistums in Parochien und kleine Seelsorgerbezirke von einer unmittelbaren persönlichen Einwirkung auf das ihm unterstellte Volk abgeschnitten war, so war doch das Recht der Firmung, der Sündenvergebung und der kirchlichen

Disziplinargewalt in seiner Hand geblieben; die letztere übte er durch Diözesansynoden und regelmäßige Kirchenvisitationen, den Laien gegenüber durch die Strafe der Abendmahlsentziehung, die Exkommunikation oder durch beschämende öffentliche Kirchenstrafen bei Verbrechern. Indem die Kirche ferner alle Armen und Arbeitsunfähigen regelmäßig unterstützte, die Fürsorge für die Kranken übernahm, Gefangene loskaufte, die Schranken zwischen Sklaven und Freien durchbrach, den grausamen Menschenopfern steuerte, das kirchliche Asylrecht durchsetzte, seit dem 11. Jahrhundert durch die sogenannten Gottesfrieden, die den königlichen Landfrieden die Bahn bereiteten, das Fehdewesen einschränkte, die sittlichen Beziehungen der Familie einschärfte, Bruderkrieg, eheliche Untreue oder Zwist zwischen Eltern und Kindern als sündig brandmarkend, die kanonischen Ehegesetze mit Energie durchführend und anderseits die sippenrechtlichen Pflichten des Heidentums, wie die Blutrache, bekämpfend durch die unermüdliche Betonung der christlichen Tugenden: Friedfertigkeit, Verzeihen und Dulden, brüderliche Schätzung des Nebenmenschen — durch dieses alles hat sie das wilde Geschlecht der fränkischen Eroberer langsam humaneren Auffassungen entgegengeführt, seinen Trotz gebrochen und es die sittlichen Güter des Lebens erkennen und schätzen gelehrt. Aber eindringlicher als Lehre, Vorschrift und Zucht, pflegt die Macht des Beispiels zu wirken: hier lag die erzieherische Bedeutung des Mönchtums.

Es gab vereinzelte Asketen, es gab asketische Genossenschaften und Klöster. Von einem Zwiespalt zwischen Bischöfen und Mönchen war zunächst noch keine Rede, das Mönchtum war nicht eine konkurrierende Macht neben der Kirche, sondern es vertrat ihren exemplarischen Lebensstand, und die Asketenvereine wie die Klöster standen unter

bischöflicher Disziplin. Hatte die Askese vor der fränkischen Eroberung sich in Gallien nur langsam unter großem Widerstreben Boden gewonnen, auf die Germanen machte sie Eindruck fast von Anbeginn. Schon Chlodowech umgab sich mit Asketen, schon er, wie später Pippin und Karl, sah die Mönche als seine Beter an und nahm ihre Frömmigkeit sehr klug gewissermaßen in den öffentlichen Dienst des Patriotismus; eine seiner Schwestern entschloß sich sogar, Nonne zu werden. Durch die halb politisch schlaue, halb abergläubische Stellungnahme Chlodowechs zu den fremden Asketen wurden diese beim Volke populär: sie wurden nicht mehr bloß neugierig oder mitleidig betrachtet, man suchte auch ihre Fürsprache und Anteil an ihrer Heiligkeit zu gewinnen, indem man durch demütige Verehrung, durch Schenkungen und Stiftungen um ihre Gunst warb. Rasch vermehrte sich die Zahl der Klöster, vor deren anwachsender Fülle die alten Asketenvereine mehr und mehr verschwanden; daß sich ihnen schon Germanen anschlossen, scheint nur vereinzelt vorgekommen zu sein. Aber in passiver Askese, in Gebet, Arbeit und frommem Wandel ging das Mönchsleben einstweilen noch auf, ein reformatorischer Zug trat noch nicht in ihm hervor. Das wurde anders, seit mit dem Ausgange des 6. Jahrhunderts das irisch-schottische Mönchtum auf fränkischem Boden Fuß zu fassen begann. Dem herben sittlichen Idealismus des Kolumba galt das fränkische Christentum nur als ein äußerer Firnis, er setzte seine volle Kraft an die Verwirklichung der christlichen Vollkommenheit in jener strengen Askese, die das ganze Leben als eine einzige große Bußübung ansah: der Kernpunkt seiner Mönchsregel war stummer Gehorsam, Tötung des eignen Willens, Armut und Keuschheit; die kleinsten Übertretungen sollten durch Schläge und Einkerkerung geahndet werden,

jeder Augenblick des Tages von einer Mahnung des Gewissens, von einem Sieg über das Ich und seine Versuchungen begleitet sein. Dieser stahlharte Mann mit dem unerschütterlichen Glauben an seine Sendung, mit dem erbarmungslosen Pflichtgefühl und der unbeugsamen Ehrlichkeit wirkte überwältigend: scharenweise drängte man seinen Klöstern zu, man staunte ihn an wie ein unbegreifliches Wunder, der Hof und die Großen suchten ihn, sie trugen ihm die Erziehung ihrer Kinder an, Geistliche verehrten in ihm ihren Gewissensrat, man empfand das Bedürfnis ihm zu beichten, das Herz mit seinen Sünden vor ihm auszuschütten und die Seele seiner Fürsorge zu vertrauen. Rasch war Kolumba die populärste Persönlichkeit geworden. Er wußte diese Stellung unverweilt zu nutzen, und wie in seiner keltischen Heimat nicht die Bischöfe, sondern die Klöster das religiöse Leben bestimmten, so begann er auch auf deutschem Boden mit den Waffen des Mönchtums jetzt den großen Kampf gegen die Sünde und begründete nach irischem Muster eine strenge Bußzucht auf Grund der sogenannten Bußbücher, in denen nicht nur die augenfälligen Sünden, wie bisher, sondern auch alle verborgenen Gedankensünden ihren Platz und die Priester die Normen fanden, nach denen alle einzelnen Sünden zu behandeln waren. Die Gedankensünden waren nur durch die Beichte zu ermitteln, und die Einführung der Privatbeichte, durch die sich die Herrschaft des Priesters über die ihm anvertrauten Seelen erst ganz befestigte, war die folgenreichste Errungenschaft, die das religiöse Leben der folgenden Jahrhunderte diesem irischen Mönche zu danken hatte. Von Luxeuil aus verbreitete sich die herbe irische Frömmigkeit durch Klostergründungen, Wanderprediger und Missionäre nach allen Seiten, der großartige Aufschwung des Mönchtums im 7. Jahrhundert

ging vorzugsweise von jener Pflanzstätte aus, und die verhängnisvolle Tendenz, die Klöster völlig unabhängig von den Bischöfen zu machen, hat hier ihre Anfänge gehabt.

Bisher hatte eine doppelte Bußpraxis bestanden: die öffentliche Behandlung notorischer Sünden und die private Behandlung geheim gebliebener, aber freiwillig bekannter Sünden; sie war vorzugsweise auf die Geistlichkeit beschränkt gewesen und hatte sich unter dem Einfluß des Strafrechts und der klösterlichen Disziplin zu einer Art kirchlicher Polizeigewalt entwickelt. Jetzt aber wurde die private Bußpraxis auch auf die Laien ausgedehnt, und neben den altkirchlichen Bußordnungen bürgerten sich die neuen Bußbücher ein. Man handhabte sie zwar nicht mit der Strenge der irisch-schottischen Kirche, vielmehr griff hier z. B. der germanische Rechtsbegriff der stellvertretenden Buße oder des Wergeldes mildernd ein, nach dem gewisse Vergehen durch Geld oder Geldeswert gesühnt werden konnten, aber das Wichtige war doch, daß jetzt der Begriff der Seelsorge einen neuen Inhalt gewonnen hatte, daß die Bußpredigt und die innere Mission als eine bedeutsame Aufgabe ergriffen war, daß das Gefühl der Sündigkeit tiefer Wurzel faßte und die Überzeugung befestigte: nur die Bußfertigen können gerecht werden vor Gott, daß endlich das Grundproblem des mönchischen Lebens, wie jeder einzelne des Heils teilhaftig werden könne, auch von den Laien erfaßt zu werden begann. Die Schenkungen und Stiftungen der Laien an Kirchen und Klöster sollten von jetzt ab nicht mehr allein irdische Vorteile, Herrschaft, Glück und zukünftigen Lohn verbürgen, sondern das Heil der Seele und die Vergebung der Sünden, und gern fügte man der Unterzeichnung des Namens ein demütiges ‚peccator' hinzu.

Nicht nur im Fränkischen haben die irischen Mönche ge-

wirkt, auch in Alamannien, Thüringen und Baiern, aber es gingen nur persönliche Wirkungen von ihnen aus, sie blieben vereinzelt und ermangelten der planvollen Geschlossenheit. Die Iren vertieften die Auffassung des Christentums und arbeiteten mit treu redlicher Hingabe an seiner Verbreitung, aber ihre Gedanken blieben in der Klosterzelle gefangen, politischer und organisatorischer Sinn ging ihnen gänzlich ab, sie konnten keine Kirche organisieren und keinen Weltklerus heranbilden, der das Erworbene hätte festhalten und ausbauen können. Die fränkische Kirche besaß nun allerdings eine Organisation, aber sie war anderseits als die größte Grundeigentümerin viel zu tief in die politischen und sozialen Verhältnisse verstrickt, um über jene ideelle Kraft zu verfügen, welche allein zur Missionierung befähigt. Die fränkische Kirche bedurfte einer energischen Reform, der deutsche Osten mit seinen halben Missionserfolgen einer planmäßigen kirchlichen Organisation. Wiederum kam die helfende Macht von außen: durch die angelsächsischen Missionäre. Und der größte unter ihnen, Bonifatius — eine Persönlichkeit, weder durch Originalität noch durch Tiefe ausgezeichnet, aber von unerschütterlichem Charakter, von einer unvergleichlichen Gabe, Menschen und Zustände durch Klarheit, Energie und die Sicherheit des Überblicks zu beherrschen — faßte schließlich alle deutschen Stämme in Einer hierarchischen Gesamtkirche zusammen. Gelang es ihm auch noch nicht völlig, sie mit dem Papsttum zu verknüpfen, so half er doch die darauf gerichtete und mit der steigenden religiösen Autorität des römischen Bischofs notwendig wachsende Tendenz mächtig verstärken: er wußte in dem deutschen Klerus die Überzeugung zu erwecken, daß in dem frommen Gehorsam gegenüber jener höchsten religiösen Autorität die moralische Kraft der deutschen Kirche und mit ihr

des deutschen Christentums ihre einzige sichere Bürgschaft besitze; und daß diese Überzeugung Recht hatte, schien ja durch den Zustand der fränkischen Kirche, die sich völlig an den Staat und an politische und wirtschaftliche Laieninteressen verloren hatte, in der Tat längst erwiesen. Niemand aber hat es damals auch nur von ferne geahnt, zu welchen ungeheuren Folgen diese Verbindung der deutschen Kirche mit Rom führen mußte, sobald die allgemein zugestandene religiös-moralische Autorität des römischen Bischofs kraft ihres eingeborenen Cäsarismus sich zu einer juristisch-politischen zu entwickeln begann.

Unter Karls kraftvollem Regiment blieb ja diese Gefahr auch noch völlig verborgen. Er führte in der Regelung der Kirchenverfassung und der Heidenmission das Werk des Bonifatius weiter, er legte auch auf das Urteil des Papstes und auf die Übereinstimmung der fränkischen mit der römischen Kirche in Liturgie und Ritus großen Wert, aber gleichwohl hat er nicht nur die Kirche, sondern auch das Papsttum regiert. Und so weit man durch rechtliche Verordnungen über Hebung der Klerikerbildung, Pflege der Predigt, der Katechese, des Beichtinstituts und der kirchlichen Zucht das religiöse Leben überhaupt befördern kann, hat er auch dies geleistet. Zahlreiche Zeugnisse bestätigen, daß die kirchliche Haltung der Laien dem Tadel wenig übrig ließ, daß der christliche Glaube keinen Feindseligkeiten mehr begegnete, ja daß selbst die Zahl der Gleichgiltigen eine geringe war. Zwar erwies sich das Christentum ganz natürlich immer noch nicht stark genug, die allgemeine Sittlichkeit augenfällig zu verbessern, — man erkennt das aus den Bestimmungen der Bußbücher am besten, die in eine unglaubliche Fülle gewalttätiger Scheußlichkeiten hineinblicken lassen —, aber dennoch wird man nicht irren, wenn man das sittliche

Niveau um 900 höher schätzt, als um 700, denn Bonifatius und Karl hatten die Kirche doch mit einem neuen Geist erfüllt und das Bewußtsein ihrer religiös-sittlichen Aufgaben, ihres Seelsorgeramts verstärkt; schon konnte das tröstliche Wort erklingen: „wie viel wert ist es doch, daß Gottes Hirten uns leiten!" Und in der regelmäßigen Gewohnheit des Predigens, in der gewissenhaften Heiligung des Sonntags und der kirchlichen Feste, vor allem in der ernsthaften Handhabung der Beichte läßt sich ein Erfülltsein der Kirche von ihrer erzieherischen Aufgabe nicht verkennen: sie hat das Gefühl der Verantwortlichkeit des Christen vor seinem Gott beständig rege erhalten und vertieft. Daß die Beichte mehr einen richterlichen, als einen seelsorgerischen Charakter hatte, daß die bischöflichen Sendgerichte, in denen die Gemeinden über ihre Priester, die Priester über ihre Gemeinden in feierlicher Versammlung Rechenschaft zu geben hatten, vollends zu einem strafrechtlichen Institute wurden, das hat, so sehr es der christlichen Auffassung widersprechen mag, doch die Eindringlichkeit der religiös-sittlichen Erziehung außerordentlich erhöht.

Die stärkeren Wirkungen gingen aber nach wie vor vom Mönchtum aus. Schon in Karlmann hatte sich die Macht des asketischen Gedankens bewährt, zu wiederholten Malen hatte er den sündigen Leib der Geißelung dargeboten, im Sommer 747 aber hatte er seine Krone niedergelegt und sich in ein italienisches Kloster zurückgezogen, und sein Zeitalter ist nicht arm an ähnlichen Beispielen. Ein Beweis für die erstarkende Selbständigkeit des religiösen Lebens ist der fränkische Volksprediger Aldebert im 9. Jahrhundert, in dem der urchristliche Enthusiasmus ganz merkwürdig hervorschlug, der sogar in einem vertrauten Verkehr mit Gott zu stehen halb glaubte,

halb sich einredete und von der Menge abgöttisch verehrt wurde. Schon drang auch die mönchische Regel in die Weltgeistlichkeit ein, und vor allem suchte Chrodegang von Metz in diesem Kreise das Streben nach christlicher Vollkommenheit zur vorbildlichen Geltung zu bringen. Karl der Große und sein Kreis brachten der Askese wenig Sympathie entgegen, sie schätzten im Mönche den Gelehrten höher als den Asketen, aber Ludwig der Fromme hat das Mönchtum wieder unter dem asketischen Gesichtspunkt gewürdigt und gefördert, die mönchischen Ideen nahmen im 9. Jahrhundert einen neuen Aufschwung, Lothar I. wurde Mönch im Kloster Prüm, Karl der Dicke war ein halber Mönch, Übertritte auch adliger Laien zum Mönchtum kamen immer häufiger vor. Allmählich entstand auch eine umfängliche geistliche Literatur, die zum Teil dem praktischen religiösen Bedürfnisse diente, die Kenntnis der Grundtatsachen des christlichen Glaubens und der biblischen Geschichte vermittelte, die zum Teil aber den christlichen Stoff auch künstlerisch zu bewältigen, ihn in die Phantasie überzuführen, im Gedächtnis poetisch zu befestigen und so in den sichern Besitz des allgemeinen Bewußtseins zu heben suchte. Nicht die Beobachtung der mannigfaltigen Mittel, mit denen man die Elemente des Dogmas dem Volke auf mechanischem Wege oder selbst mit Gewaltsamkeit beibrachte, ist das Anziehende an dieser Literatur, auch nicht die Wahrnehmung, daß gelegentlich die Rechtgläubigkeit entschieden betont und die bekannten kirchlichen Formeln über Trinität und Christologie, Erlösung und Versöhnung durchaus korrekt gehandhabt werden, sondern die Feststellung der religiösen Grundanschauungen, die hinter der mechanischen, zum guten Teile unverstandenen dogmatischen Überlieferung liegen und einen Einblick in das Gesamtverständnis des Christentums er-

möglichen. Von höchstem Interesse sind in diesem Punkte für das 6. Jahrhundert die Schriften des Gregor von Tours, des Venantius Fortunatus und der Prolog der lex salica, für das 7. die Predigten des Eligius, für das 8. die des Pirmin und des Bonifatius, für das 9. die Homilien und Gedichte des Hrabanus Maurus in Hessen, das Wessobrunner Gebet und Muspilli in Baiern, die Genesis und der Heliand in Sachsen und Otfrieds Evangelienharmonie in Alamannien. Daraus ist eine Auffassung des Christentums zu entnehmen, deren wesentliche Züge auch in der angelsächsischen Literatur begegnen, und die wir selbst in der späteren geistlichen Dichtung vom 11. Jahrhundert ab zum Teil noch wirksam finden.

Gott ist der höchste König, der die Welt durchwaltet, der Himmel und Erde geschaffen, den Himmel mit den guten, die Hölle mit den gefallenen und verstoßenen Engeln, die Erde mit den Menschen bevölkert hat, in dessen Hand wir alle stehen, der jederzeit mächtig ist, einzugreifen in den irdischen Weltlauf. Statt des philosophischen Gottesbegriffes der Kirche erscheint hier ein ausgesprochenes Gefühl von der Persönlichkeit Gottes, wie man es ehedem von Wodan gehabt haben mochte, nur gewaltiger und unbedingter erfaßt. Aber verehren mochte man diesen höchsten Gott am liebsten in seinem Sohne Christo, dessen göttliche Natur so stark empfunden wurde, daß man auch ihn den Himmelskönig, den Allwaltenden, ja schlechthin den Gott der Christen nannte, in dem man jedoch mit größerer Innigkeit den Menschen liebte: indem er Gott war, war er der größte aller Menschen, indem er der größte aller Menschen war, gebührte ihm göttliche Verehrung, — wie unendlich weit steht diese schlichte Anschauung ab von den grübelnden Spekulationen der alten Kirche über die zwei Naturen Christi! Er war der er-

lauchte Volksfürst, der Könige kräftigster, mächtig und gütig, wohltätig und freigebig; er wußte Kranke zu heilen und Teufel auszutreiben, er hat unbegreifliche Wunder verrichtet. Wie das ergreifende Leben eines epischen Helden, eines milden Gefolgsherrn, der für sein Volk freiwillig und schuldlos in den Tod ging und von einem falschen Dienstmann verraten ward, so stand die Geschichte des Erlösers in der germanischen Phantasie, — in ihrer Tatsächlichkeit unendlich persönlicher, greiflicher, anschaubarer, lebensvoller und herzerschütternder geartet, als alles, was von den nicht eben scharf umrissenen Göttergestalten der früheren Generationen überliefert war. Nicht zu dem leidenden, zu dem kämpfenden und erhöhten Christus schaute man empor, denn selbst sein freiwilliger Opfertod hat ja seinem Volke den Sieg gewonnen: zur Hölle, zum Ort des Todes, stieg der Göttliche hinab, den Satan und in ihm alle Dämonen zu überwinden und in Bande zu schlagen, auf daß sie den Menschen nichts mehr anhaben könnten, die Toten aber hinaufzugeleiten in die Himmelsburg, die fortan allen Gläubigen wieder verheißungsvoll offen steht, wofern sie nur hienieden dem Vorbilde Christo in Treue nachwandeln. Die Taufe, welche die Sünde der Voreltern tilgt, verpflichtet zur dankbaren Gefolgschaft Christi, sie verpflichtet, Gutes zu tun, wie Er, der Herr, wider den Teufel und die Dämonen, das Laster und die Verführung fort und fort mannhaft zu streiten. Wer aber wider diese göttlichen Gebote fehlt, der reinige sich durch Reue und Beichte, durch gute Werke und Almosen, damit ihm Gottes Gnade gewiß bleibe, dann wird er auferstehen, wie Christus, vom Tode, er wird vor dem himmlischen Richterthrone bestehen können am Tage des allgemeinen Gerichts und eingehen in die seligen Freuden der Para-

dieses Heimat, in der sich ergötzen die Gerechten, die im Hause Gottes wohnen dürfen in Ewigkeit. Den Schwachen aber kommt Gottes Gnade zu Hilfe, der Geist, welcher im Wort an Christi Werk erinnert, und die Vergebung.

Das Verhältnis zu Christo war also in der Tat schon als ein sittliches gefaßt, aber es wäre falsch, die Treue, die sich zum Dienste Christi verpflichtet fühlt, bereits — wie das früher geschehen ist — auf eine Stufe mit dem rechtfertigenden Glauben zu stellen. Denn die Treue im altgermanischen Sinne fühlte sich lediglich durch den Eid gebunden: Treulosigkeit war Eidbrüchigkeit und strafbar; wo aber kein Eid in Frage kam, wo es sich nur um innere Entscheidungen handelte und somit die förmliche Gebundenheit wegfiel, da war das Maß der sittlichen Beurteilung schwankend. Die Treue, die Christo dient, ist zunächst weiter nichts als Mannentreue, also weit mehr ein rechtliches, als ein sittliches Verhältnis; zu einem solchen wurde sie erst dadurch, daß die Erfüllung der Herrengebote, die sie forderte, in der Tat die Erfüllung neuer sittlicher Pflichten einschloß, derselben, die im Mönchtum vorbildlich verkörpert waren: christliche Duldung, Nächstenliebe, Kampf gegen die Sünde und die weltlichen Lockungen. Die Religiosität jener Jahrhunderte lebte nicht im Glauben. Dieser wurde als Rechtsordnung empfunden; man bekannte mit dem Munde, was die Kirche verlangte, und ihre Formeln blieben dem Gedächtnis im ganzen ein unfreier, toter Besitz. Aber lebendig war das religiös-rechtliche Pflichtgefühl, daß man den himmlischen König, der Mensch geworden und für seine Mitmenschen den Tod erlitten, eben darum zu lieben und zu ehren und seine Gebote zu halten habe, so sehr sie der sinnlichen Natur widerstrebten. Die Furcht vor den letzten Dingen, die im „Muspilli“ so erschütternd zum Ausdruck kommt,

war der stärkste Stachel dieses Pflichtgefühls, er trieb in die Kirche, wo man „Gottes Dienst" leistete und die Gewißheit der Sündenvergebung zu erlangen hoffte. Denn mit dem Gefühl der sittlichen Verpflichtung gegen Gott war, wie sich deutlich erkennen läßt, auch das Gefühl der Sündhaftigkeit gewachsen, und die Erneuerung der Augustinischen Prädestinationslehre durch Gottschalk (849), welche die Laienwelt so tief erregte, weil sie dem germanischen Fatalismus entgegenkam, hat dies Gefühl vertiefen helfen, indem sie zur Selbstbeobachtung und zur Reflexion über Worte, Werke und Gedanken, über die gesamte Lebenshaltung hinleitete: wer wußte denn, ob er zu den Prädestinierten gehörte? heute konnte dieser Gedanke Beruhigung gewähren, morgen konnte er zur Qual werden. Es war vielleicht ein Glück, daß die Kirche Gottschalks Lehre verdammte, aber totgemacht hat sie sie damit nicht, ebenso wenig wie sie den Fatalismus hat austilgen können. Wenn dieser den Germanen tief im Blute steckte, so drang dagegen die Vorstellung der Erbsünde nur langsam durch: daß die Sünde eine allgegenwärtige, reale Macht sei, ja die natürliche Daseinsform des Menschen, das war eines jener Dogmen, die eine noch jugendliche Zivilisation unmöglich verstehen konnte. Allerdings man begriff, daß die Sünde über den Menschen kommen kann, wie ein Verhängnis, dem er wehrlos unterliegt, man empfand auch das sich aufdrängende Schuldgefühl, aber das sittliche Leben war noch zu sehr von springenden Impulsen, gewissermaßen von bloßen Reflexbewegungen beherrscht, um jene überschauende, abwägende Ruhe der Betrachtung zuzulassen, ohne die eine Erkenntnis der Erbsünde gar nicht denkbar ist. Und noch war ja das seelische Leben kein Gegenstand forschender Neugier, die Dichtung war dem innern Menschen noch nicht beigekommen: sie faßte sein

Innenwesen nur erst mit dem Auge, in typischen Handlungen und Gebärden auf, von denen man auf jenes lediglich zurückschloß. Das ganze öffentliche und das rechtliche Leben verlief in solchen typisch-symbolischen Handlungen: der Brauch verlangte z. B., daß bei der Bischofswahl der Gewählte seine Unwürdigkeit betonte, ja unter Bitten und Tränen, durch Flucht und Verbergen sich der Wahl zu entziehen suchte, daß Fürsten bei öffentlichen Handlungen, bei Versöhnungen oder Verzeihungen weinten und dergleichen. Symbolisch, bildhaft, konkret und anschaulich war die Denkweise des Zeitalters; die Reflexion, der allein das innere Leben zugänglich ist, war ihr noch fremd. Und so faßte man die Sünde als Verirrung, als Verhängnis, als vorübergehenden Defekt, als sühnbare Schuld, aber nicht als reale Macht oder als naturhafte Mitgift des Menschen auf, und die Bußdisziplin der Kirche gewöhnte die große Masse schließlich mehr daran, zu trachten, wie man der Strafe vorbeuge, als wie man der Sünde entsage. Deshalb verstand man das Erlöserwerk Christi auch noch nicht von dieser Seite, und die Frage, warum sein Tod denn für uns notwendig gewesen sei, bereitete Schwierigkeiten. Nur das eine stand darum fest: daß Christus, weil er für uns gelitten, auch ein Anrecht auf unsre Dankbarkeit habe, und daß derjenige verdammenswert sei, dessen Herz nicht durch den Opfertod des teuren Herrn zur Dankbarkeit und zur Erfüllung seiner Gebote gerührt werde.

Woher hätte aber auch das Verständnis für die Notwendigkeit des Erlösertodes Christi kommen sollen, da es der Kirche selbst verloren gegangen war? Denn unter den verschiedenen Gesichtspunkten, unter denen man seit Gregor dem Großen Menschwerdung und Tod Christi betrachten mochte, walteten die folgenden vor: durch die

Menschwerdung des Gottessohnes ist der Teufel überlistet und der Menschheit das exemplarische Vorbild für die Erfüllung der göttlichen Gebote geschenkt worden; der Tod Christi war nicht unumgänglich zur Versöhnung der Menschheit mit Gott, aber er wählte ihn, um uns die Größe der Liebe Gottes zu offenbaren und ein Beispiel der Demut, Standhaftigkeit und Dankbarkeit zu hinterlassen; deshalb ist sein Tod eine überschüssige Leistung, ein Verdienst, welches uns zugute kommt, ein dingliches Gut, das keinem entbehrlich ist, um Gottes Gnade zu erlangen, kraft dessen ferner die ewigen Sündenstrafen in zeitliche umgesetzt und diese wieder durch Vermittlung der Heiligen und durch kirchliche Leistungen vermindert oder ausgeglichen werden können. In der Praxis der Kirche regierte seitdem die Kasuistik, ein System von Anforderungen und Pflichten, Leistungen und Wertberechnungen, die Angst vor dem höchsten Richter, der nicht mehr, wie bei Augustin, die ewige Liebe und vergebende Gnade, sondern die durch jede Sünde beleidigte und entsprechende Genugtuung heischende Allmacht war, und endlich eine Auffassung Christi, welcher sein Tod als ein dingliches Gut galt, hinter dem die geschichtliche Erscheinung des Menschensohnes mehr und mehr in Schatten trat. Römische Rechtsanschauungen, in die germanische hineingestellt wurden, hatten die Religion Christi zu einer massiven Moralistik umgebildet, in welcher sich alles um die Begriffe von Leistung und Gegenleistung, Lohn und Verdienst drehte: alle Schenkungen und Opfer, alle Messen und Gebete waren Leistungen, durch die man Gott sich zu verpflichten, und wenn sie vollends geübt wurden, ohne daß eine Schuld zu sühnen war, sich gleichsam einen Reservefonds seiner Gnade zu sichern hoffte. Bei den Einsichtigen erhielt sich freilich das Bewußtsein, daß Leistung und

Lohn niemals gleichwertige Größen sein können, daß die menschliche Schwäche nichts vermag ohne die entgegenkommende göttliche Gnade; aber der Einsichtigen waren allezeit wenige, und die große Masse, welche die Religion bloß als christlich übertünchtes Heidentum, als stumpfen Aberglauben und handgreifliche praktische Moral besaß, blieb Jahrhunderte lang in dieser rohen Auffassung des Christentums stehen. Es war die Schuld der sozialen Verhältnisse, der fortschreitenden Aufsaugung der kleinen Grundbesitzer, der anwachsenden Vermehrung der Hörigen, des Verlustes der sozialen und politischen Rechte seitens der kleinen Leute, die infolgedessen, vom Fortschritt der Bildung beinahe unberührt, auch die Kirchenpraxis auf jener niedern Stufe festhielten. Erst mit dem Aufschwung des Städtewesens begannen sich die Massen wieder geistig zu regen und sich mit ihren Bedürfnissen und Forderungen auch innerhalb der Kirche energisch geltend zu machen.

Es wäre deshalb falsch, anzunehmen, daß das oft gerühmte Christusbild des Heliand und Otfried das des Volkes schlechthin gewesen sei: beide Dichtungen, aus gelehrten Kreisen hervorgegangen, sind auch nur von einem kleinen Publikum gewürdigt worden, und über das 9. Jahrhundert reichte ihre Wirkung nicht hinaus. Sie stellen das Höchste dar, dessen die Deutschen des 9. Jahrhunderts in lebendiger Erfassung des Christentums fähig waren. Denn nach dem Gebrauch der dogmatischen Formeln darf diese Fähigkeit nicht bemessen werden, sondern ganz allein nach den Anschauungen und Gefühlen, die man damit verknüpfte. Und wenn selbst in der Dichtung, wie namentlich bei Otfried, zuweilen solche Formeln sich einstellen, die dem Denken nicht lebendig geworden sind, so muß das mißtrauisch machen gegen die Geläufigkeit, mit der ein

Theolog wie Hrabanus Maurus das dogmatische Material zu beherrschen scheint. In der Tat besteht seine ganze Schriftstellerei aus Kompilationen und Exzerpten, und an diesem bedeutendsten Gelehrten des 9. Jahrhunderts tritt es lehrreich hervor, welche Schwierigkeiten die Verpflanzung der innerhalb einer fremden Kultur erwachsenen Religion und Theologie auf deutschen Boden bereitete: ein schülerhafter Respekt vor den Alten, das emsigste Bemühen, in ihre Gedankengänge einzudringen, aber wie sollte sich das deutsche Gefühl damit decken können? Sobald es sich darum handelt, das Gelernte selbständig zu produzieren, in der Predigt, im Gedicht, da nimmt auch Hraban seine Zuflucht zu einfachen moralisierenden Wendungen über Sünde und Gnade, Buße und gute Werke oder er malt ein Christusbild, das an die genannten Epen erinnert. Schon bei seinem Lehrer, dem Angelsachsen Alkuin, dessen dogmatische Versuche übrigens nicht für Deutschland in Anspruch zu nehmen sind, lag der verhängnisvolle Zwiespalt offen, der bei ihm noch deutlicher ins Auge fällt, und den die mittelalterliche Theologie nicht mehr überwinden sollte: man nahm aus dem Altertum das Dogma herüber, ohne zu bemerken, daß man aller der Voraussetzungen entbehrte, unter denen jenes sich gestaltet hatte. So bestand von vornherein zwischen dem Dogma und der Frömmigkeit keinerlei innerer Zusammenhang, auch Augustin hatte ja diesen Zusammenhang bereits gelockert. Die Folge war, daß die Theologie der Dialektik des Verstandes verfiel und so zum Teil von der lebendigen Religiosität weit wegführte, daß anderseits auch diese ihre eignen Pfade ging, das alte Dogma allmählich mit einer Menge von Lehrsätzen und Gedanken durchsetzte, die von der Kirche entweder angenommen oder verworfen oder in unsicherer Geltung

belassen wurden, und schließlich das Heil außerhalb der dogmatisch-hierarchischen Kirche suchte. Wo sich eine neue Theorie der Konsequenz des alten Dogmas einfügte, wie etwa die Anselmsche Satisfaktionslehre, da ging sie in die kirchliche Tradition ein; wo sie aber jener widersprach, wie bei Gottschalk, der in der Tat sich die Prädestinationslehre aus germanischem Empfinden zugeeignet hatte, da wurde sie von dem römischen Rechtsgeist ausgestoßen, und dies war auch das Schicksal des Augustinismus: er wurde im ganzen in der abgeschwächten Fassung Gregors des Großen festgehalten.

Nirgends aber strebten das Dogma und die Frömmigkeit so entschieden auseinander, wie in Deutschland, das für die philosophische Behandlung des Glaubens Jahrhunderte lang ohne Empfänglichkeit blieb, aber um so mehr zu einer mystischen Hingabe an Symbole, Weihen und magische Kräfte, an die Heiligen und Märtyrer, an das unbegreifliche Mysterium der jungfräulichen Gottesmutter, an den kämpfenden und erhöhten Christus sich gestimmt fühlte, in Wundergläubigkeit und Askese die Macht der neuen Religion am stärksten empfand und, über der angstvollen Frage nach dem Jenseits grübelnd, von den Problemen nicht des Erkennens, sondern des christlichen Lebens frühzeitig ergriffen wurde. Kein Zweifel, daß das vor allem dem Einfluß des Mönchtums, nicht sowohl seiner tatsächlichen Erscheinung, als seiner Ideen zuzuschreiben ist. Das zeigen wohl am deutlichsten die selbstquälerischen Bekenntnisse des Ratherius. Ratherius ist vielleicht der interessanteste deutsche Charakterkopf des 10. Jahrhunderts. An seinen Schriften läßt es sich ermessen, wie das Mönchtum im Bunde mit der lateinischen Bildung und dem Studium Augustins das Seelenleben durch die anhaltende Reflexion schon differenziert und die Sensibilität

verschärft hat: die Askese, von der der Heliand noch kaum, Otfried nicht eben tief berührt war, ist bei Rather bereits eine ideelle Macht geworden, die besten Köpfe sind wehrlos gegen sie, aber man beobachtet zugleich, von welchen Zuckungen der Psyche, von welchem Widerstreben der natürlichen Sittlichkeitsgefühle ihre Aneignung begleitet war. Auf ähnliche Stimmungen lassen die Aufzeichnungen des Erkenbald von Straßburg und die Selbstbekenntnisse des Otloh von St. Emmeram schließen, auch die Schriften der Hrotsuit offenbaren das wachsende Gewicht der Askese und des Sündengefühles, welche im Verein mit einer schwärmerischen, mystischen Frömmigkeit schon der Religiosität eines Adalbert von Prag ganz neue, bis dahin unerhörte Töne entlockten, Töne, die auf den phantastischen Kaiserjüngling Otto III. einen bezaubernden Eindruck machten und den Reiz des Nachempfindens in ihm aufweckten. Hatte sich doch die Askese in ihren allerherbsten Formen seit dem 9. Jahrhundert auch in Deutschland eingebürgert, eine immer stärkere Anziehungskraft bewährend. Da gab es fromme Waldbrüder und passive Asketen der Einsamkeit, wandernde und predigende Asketen und Inklusen, die ihr Leben in einer Höhle, einer Klause oder in vermauerter Zelle zubrachten, da begannen schon jene widerlichen Kasteiungen, welche in der Vernachlässigung oder Mißhandlung des Körpers, in dem Versagen von Schlaf, Bad, Waschung, Trank und Speise, im Abscheren des Haars, in Blutentziehung, Geißelung, Verstümmelung und Versengung, im Panzer- oder Kettentragen, im Auflegen eines nagelgespickten Kreuzes und ähnlichen Quälereien die Heiligung suchten, welche, halbnackt oder in schmutzstarrenden Gewändern zur Weide des Ungeziefers geübt, durch beständiges Kniebeugen, Beten, Psalmensingen und bis zur völligen Erschöpfung

wiederholte Muskelanstrengungen eine nervös-ekstatische Überspannung erzeugten, in der sich alsbald gerade das weibliche Geschlecht am fruchtbarsten erweisen sollte. Es war eine exzentrische Reaktion der Grundgedanken des Mönchtums gegen seine äußere Erscheinung. Denn seit Karl der Große die Mönche zu Kulturträgern, die Klöster zu den eigentlichen Pflanzstätten der Zivilisation gemacht hatte, waren sie mit ihren asketischen Aufgaben in einen zunehmenden Zwiespalt geraten, weil beides unmöglich zu vereinigen war. Ein fröhliches Behagen, eine nachsichtige Unbefangenheit der Sitte war in den Klöstern eingezogen; man erkannte die alten Satzungen durchaus an, aber die Gewohnheit heiligte ihre Einschränkungen, und der übliche Durchschnitt asketischer Pflichten blieb immer weiter hinter der alten Regel zurück. Demgegenüber erneuerten die Einsiedler, die Wanderasketen und die Inklusen jetzt nicht nur die mönchischen Vorschriften über Fasten, Beten, Singen und Kasteien außerhalb des Klosters, sondern sie trieben diese und ähnliche Übungen sogar als freiwillig auferlegte Selbstzucht massivster Art. Die Geißelung, das Kettentragen und die anderen körperlichen Disziplinen wurden z. B. in den Klöstern als Teile der Bußzucht geübt, die Asketen aber übten sie aus freien Stücken, sie gesellten zur sinnlichen Askese die geistige, Demut, Schweigen, Dulden, Unterwürfigkeit, Tötung des Willens, und dies alles trieben sie zu einem wetteifernden, sich gegenseitig überbietenden Heroismus empor: sie wollten nicht nur die Last der eignen Sünden, sondern, dem Heiland ähnlich, gleichsam die Sünden der ganzen Welt auf sich nehmen und durch unausgesetztes Leiden, durch Qualen, denen die sündige Natur erliegen mußte, jene zu sühnen trachten. In Italien, wo infolge verheerender Kämpfe und beinahe anarchischer Zustände

eine völlige geistige Verarmung und eine leitungslose sittliche Barbarei sich befestigt hatte, in der die Mission des Christentums völlig zu schanden geworden schien, war diese grandiose Askese, der letzte ideelle Hort, welchen man noch besaß, zu einer hinreißenden Mächtigkeit emporgewachsen, sie schritt mit dem Gange eines Triumphators durch das Land, und das Wehen ihres Geistes drang die Alpen hinüber, wo es schon einen vorbereiteten Boden fand. Wer hätte es mit einem Dominikus Loricatus, diesem schauerlichen Helden einer halb rasenden Frömmigkeit, aufnehmen können, der auf dem bloßen Körper beständig einen eisernen Panzer trug, zwei eiserne Gürtel um den Leib, zwei um die Arme, der unter unermüdlichem Fasten, Psalmensingen, Kniebeugen und Geißelschlagen in 6 Tagen 100 Bußjahre, ja selbst in 40 Tagen 1000 Bußjahre abdienen konnte! Und welch eine erstaunliche Menge fanatischer Nacheiferer haben solche Beispiele damals erweckt! Ein Leben einsamer Selbstpeinigung in weltabgeschiedener Klause galt als die höchste erreichbare Form des christlichen Daseins. Zwar wurden wiederholt Versuche gemacht, das unstät umherschweifende Asketentum und das wildwachsende Reklusenwesen einzuschränken, aber wie ein mächtiger Strom schwoll die Bewegung an, Otto III. und Heinrich II. fühlten sich von ihrer Gewalt ergriffen, und schon zu Anfang des 10. Jahrhunderts hielten die Klosterpforten ihrem Drange nicht mehr Stand: es kam zu einer Reform des Mönchtums, die in den lothringischen Klöstern einsetzte, nach Trier und Köln sich verbreitete und ihre Ausläufer südlich und östlich nach Schwaben, Baiern und Salzburg streckte. Es handelte sich um die Rückkehr zur vollen Strenge der Benediktinerregel und eine verschärfte Askese; ein Aufschwung der asketischen Klosterliteratur ging ihr

zur Seite. Die Bewegung wurde nicht nur von den Kaisern und Fürsten, sondern auch von den Bischöfen, die sogar ihre Leitung in die Hand nahmen, unterstützt; dennoch hatte sie keinen durchgreifenden Erfolg. Sie entsprang nicht dem Schoße des Mönchtums selbst, sie wurde ihm von außen aufgedrungen, Bauernsöhne und niedere Kleriker waren unter ihren Führern, während ihr die Klöster in Baiern und Sachsen widerstrebten; anderseits fehlte es ihr an der straffen Organisation durch eine große Persönlichkeit, und von jeher ist es der deutschen Initiative schwer geworden, ihre kräftig einsetzenden Anläufe planmäßig auszunutzen. So wurde denn die lothringische Reformbewegung rasch überholt von der französischen, welche zudem aus einer ungleich älteren Kirche und damit einer ungleich schwerer empfundenen Demoralisation herauswuchs und die Reaktion der kirchlichen Grundgedanken gegen den infolge der verheerenden Einfälle der Normannen, Mauren und Magyaren und des zerstörenden politischen Übergewichts der Laiengewalten allgemein gewordenen Verfall des religiösen und des wirtschaftlichen Daseins darstellte. Aber damit sollte auch ein neuer Geist über die deutsche Reformbewegung kommen, ein fremder Geist, der wie ein schleichendes Gift in sie eindrang, der ihre Bahnen veränderte und an dem Christentume, das Deutschland gerade jetzt immer empfänglicher zu ergreifen begann, wieder vollends irre zu machen drohte: der Geist des Romanismus.

Romanisch war ja freilich die ganze Kultur, der die Germanen sich hingegeben, romanisch die Kirche, der sie sich verpflichtet hatten. Und indem sie das Christentum in einer Form aufgenommen hatten, die von einer überlegenen Bildung zubereitet war, war eben dadurch der Aneignungstrieb gekräftigt und die Fähigkeit einer selbst-

ständigen Erfassung der neuen Religion langsam herangebildet worden, deren erste Früchte in den christlichen Dichtungen des 9. Jahrhunderts, in der eifrigen kirchlichen Willigkeit und in der zunehmenden Popularität des Mönchtums sichtbar wurden: um 900 zählte man in Deutschland schon mehr als 300 Klöster, von denen etwa der vierte Teil Nonnenklöster waren. Mochten auch in Sitte, Recht, Brauch und Aberglaube die heidnischen Überlieferungen sich zähe behaupten: verheißungsvolle Anfänge zu einer eigentümlich germanischen Auffassung des Christenstandes waren gemacht. Man war im Begriff, gerade von der ethischen Seite her dem Verständnis der christlichen Lehre als einer neuen Lebensanschauung näher zu kommen und, wiewohl man den Riß zwischen Askese und Naturalismus schon sehr scharf empfand, doch die Religion als höchsten ideal-sittlichen Faktor in den Fortschritt des natürlichen Kulturlebens einzugliedern. Aber dieser natürliche Gang wurde durch das 11. Jahrhundert jählings unterbrochen, als es auf einmal klar wurde, daß die Kirche nicht bloß die verehrungswürdigste Kulturträgerin, nicht bloß die willig anerkannte Erzieherin zu gefestigten sittlichen, sozialen und wirtschaftlichen Lebensnormen sein wollte, daß sie vielmehr vom Altertum auch eine politische Ideenerbschaft überkommen hatte, deren eigentümlichen Konsequenzen scheinbar durch keine Logik zu entrinnen war, aus der sie aber ihrerseits Ansprüche entnahm, welche mit den entscheidenden Lebensfragen des Germanentums feindselig zusammenstießen. In diesem Kampfe gewann es den furchtbaren Anschein, als sollte die eben jetzt zum unverlierbaren Besitze gewordene Religion Christi zu einem Werkzeug weltlicher Herrschaftsgelüste erniedrigt, der religiöse Aneignungsprozeß gewaltsam abgebrochen oder in verhängnisvolle Bahnen ge-

drängt und die eigentümlich deutsche Entwicklung vollends dem Kulturzwange des Romanismus wehrlos ausgeliefert werden.

B. Die politisch-hierarchische Epoche

> Wie möchte ichs alles erzählen, was die Päpste haben Jammer angerichtet mit solcher teuflischen Vermessenheit, Eide und Gelübde zwischen großen Herren zu zerreißen! Daraus sie alles einen Schimpf machen und Geld dazu nehmen.
>
> Luther, An den christlichen Adel deutscher Nation.

Langsam war die eben angedeutete Entwicklung vorbereitet worden. Sie war eine Folge davon, daß das Christentum den Germanen nicht bloß ein ethisch-religiöses, sondern auch ein politisch-soziales Problem auferlegt hatte. Denn die römische Kirche, in der sie es empfingen, war ein auf der Grundlage städtischer Kultur erwachsener Verwaltungsorganismus; und diesen in das schlichte Gefüge der bäuerlichen germanischen Staatsverfassung einzugliedern, war die schwierigste Aufgabe, an der die germanische Staatskunst allmählich erstarken, und um deren Lösung sie sich Jahrhunderte lang mühen sollte. Die folgenreichste Veränderung innerhalb jener Sturm- und Drangepoche einer gallofränkischen Mischkultur, welche mit Chlodowechs Bekehrung angebrochen war, war wohl die gewesen, daß das wirtschaftliche Leben vom Niveau der Geldwirtschaft und des Handelsverkehrs wieder auf das der Ackerwirtschaft herabglitt, daß die Kirche gezwungen wurde, sich dieser bäuerlichen Kultur anzubequemen, und durch die immer reichlicher ihr zugewandten Schenkungen eine geistliche Amtsaristokratie entwickelte, welche sich neben die frän-

kische Laienaristokratie mit ihrer rein richterlich-kriegerischen Bildung pflanzte, in der Erfüllung ihrer administrativen Aufgaben rettungslos verweltlichte und mit jener wie mit dem Königtum kraft ihres wachsenden Reichtums in unabsehbare Spannungen geriet. Weil die Kirche in ihrer Episkopal- und Synodalverfassung nach einer monarchischen Spitze verlangte, diese aber zunächst nur in dem fränkischen Königtum besaß, dessen Schutze sie sich vertraut hatte, so unterlag sie anfänglich den Laiengewalten und verlor nahezu den Zusammenhang mit dem übrigen Abendlande, so daß die moslemische Kultur allmählich vor der christlichen einen ungeheuren Vorsprung gewann. Durch Bonifatius, Pippin und Karl den Großen wurde die Kirche vorübergehend aus diesem Verfall energisch emporgehoben und in ihrer moralischen wie materiellen Kraft gestärkt. Pippin und Karl behaupteten das unbedingte Übergewicht des Königtums über Laienadel und Kirche zugleich: alle Interessen liefen in dem einen Mittelpunkte zusammen, den der königliche Hof bildete, die kirchliche und die Laienbildung sollten sich gegenseitig durchdringen und verschmelzen. Aber dieses System war nur auf eine große leitende Persönlichkeit eingestellt, und sobald diese fehlte, strebten seine Glieder wieder auseinander, und die römische Idee vom absolutistischen Universalstaat wich vor den aufstrebenden Stammesgewalten wieder zurück. Die Stammesherzogtümer als die machtvollsten Spitzen der Laienaristokratie wollten jetzt auch die Verfügung über die Kirche in ihre Hand bekommen, doch die ottonische Politik, die das Herzogtum zum königlichen Amt herabzudrücken suchte, rettete die Bistümer und Abteien vor der Überwältigung durch die Laienaristokratie, wie sie sich in Frankreich vollzog, und legte den Grund zur Entwicklung eines bischöflichen Territorialfürstentums, welches, zumal die Ge-

fahr der Lehenserblichkeit hier naturgemäß nicht drohte, die kräftigste Stütze des Königtums wurde, und zur Entwicklung einer in sich geschlossenen deutschen Reichskirche. Karl der Große hatte dem Staate durch die Verknüpfung mit der kirchlichen Kultur eine religiöse Aufgabe zugewiesen, Otto der Große machte umgekehrt die Kirche zu einem staatlichen Organ, sie sollte die vornehmste Trägerin der Administration und der Staatslasten sein: zunächst ein Glied der nationalen Verfassung, erst in zweiter Linie ein priesterliches Institut.

Damit war jene oben bezeichnete große Verfassungsfrage gelöst; es waren die verheißungsvollen Anfänge einer gesund realistischen Politik. Aber wenn Ideen mächtiger zu sein pflegen, als Zustände, so vollends Ideen, welche aus einer Kultur von zweifellos höherem Range stammen. So war es hier. Das ottonische System krankte an dem Widerspruch, daß die Bischöfe zugleich deutsche Reichsfürsten und Glieder eines internationalen kirchlichen Verbandes waren, der im römischen Bischof sein natürliches Oberhaupt verehrte. Die Logik des Romanismus brauchte nur an diesem Punkte ihre Hebel anzusetzen, so mußte sie das ganze Gebäude ins Wanken bringen. Hatte doch schon Bonifatius den deutschen Klerus für den Papstgedanken zu erwärmen gewußt. Hatten doch Pippin und Karl auf der Höhe ihrer Machtstellung dem Papsttum die Hand gereicht, dessen souveräne Ansprüche, nach Karls Tode alsbald sich ungescheut hervorwagend, schon durch Nikolaus I. zu kraftvoller Geltung gelangt waren. Hatte doch das römische Ideal der einen großen Reichskirche durch die barbarischen Reichsteilungen des 9. Jahrhunderts nur eine neue Mächtigkeit gewonnen, und hatte doch vor allem der Kampf der Kirche mit den rücksichtslosen Laiengewalten schon auf westfränkischem Boden die verwegenen

pseudoisidorischen Fälschungen hervorgebracht, die die Selbständigkeit der Bischöfe und die Einheit der Hierarchie gegenüber der Metropolitangewalt und allen laienhaften Ansprüchen und Lokalgewalten teils als einen Akt der Notwehr, teils als eine überspannte Doktrin von der Erhabenheit des geistlichen Standes sicher zu stellen suchten, indem sie gegen die Träger der landeskirchlichen Systeme die absolute Autorität des Papsttums ausspielten. Das politisch ohnmächtige und moralisch verkommene Papsttum des 10. Jahrhunderts war zu hilflos, um sich dieser Lage zu bemächtigen, es gewann diese Initiative erst, als das deutsche Königtum es aus solchem Verfall emporgerichtet hatte. Denn die erhabene Idee des Papsttums überdauerte seine schmählichst entartete Erscheinung, und sobald das Auge der deutschen Könige sich wieder auf Italien zu richten begann, erkannte es auch in der Herstellung seiner preisgegebenen Würdigkeit eine dringlichste Aufgabe. Und das Papsttum, von der hilfreichen Hand der Deutschen wiederum erhöht und gekräftigt, besann sich sofort auf seine altrömische Erbschaft: es begann nunmehr seine Weltherrschaftsdoktrin allmählich in eine reale Größe planvoll umzusetzen.

In vier Akten gleichsam sehen wir dieses Drama verlaufen.

Der erste ist die Klosterreform von Cluny, zunächst nichts anderes, als frühere Reformen auch, eine kirchlich-idealistische Richtung: strenge Wiederherstellung und Weiterbildung der Benediktinerregel, Verschärfung der Disziplin und der Askese, Vertiefung der Frömmigkeit, Steigerung der religiösen Übungen, Verinnerlichung des Christentums, Kampf gegen die Verweltlichung und Trachten nach exemplarischer Lebensführung. Rasch streckte diese Reform über Frankreich, Aquitanien, Italien und Burgund

ihre Arme, Cluny wurde zu einer führenden Großmacht, und das Jahr 1000 sah bereits eine großartig entwickelte, streng asketische und nahezu monarchisch geleitete Mönchskirche, welche, der Botmäßigkeit der bischöflichen Hierarchie völlig enthoben, nur dem römischen Papst unterstellt war und schon in England, auch in Spanien, in Deutschland seit der Propaganda durch Wilhelm von Hirschau (seit 1069), wachsenden Anhang gewann. Aber in diese Klosterreform klang stärker und stärker ein fremder Ton hinein, ein neuer Geist begann sich zu regen und führte in den zweiten Akt hinüber: der Romanismus strebte sich in der alten Reinheit wiederherzustellen, die durch den Germanismus augenscheinlich entweiht und entstellt war. Denn wo war das altkirchliche Recht geblieben? war es nicht überall seit der Vorherrschaft der Germanen vor dem nationalen zurückgewichen? wer trug ferner an dem beständigen Zurücksinken der römischen Askese in den Weltsinn, an der abnehmenden Heiligkeit selbst des Mönchsstandes die Schuld, wenn nicht die germanischen Barbaren? war es nicht ihrer gewalttätigen, unerzogenen Selbstzucht zuzuschreiben, daß die kirchlichen Eheverbote, der geistliche Zölibat, die kanonischen Vorschriften über die Bischofswahlen, über Zinsgeschäfte seitens des Klerus usw. fort und fort übertreten wurden, daß vor allem das Kirchen- und Klostergut, ja selbst die Wahl seiner Vorsteher, nicht zur Verfügung dieser Anstalten selbst, sondern der Willkür des zufälligen Grundeigentümers stehen konnten? daß demzufolge eine feste Tradition mönchischen Lebens und somit eine ernsthafte Sittenzucht beinahe zur Unmöglichkeit wurden? Und was war endlich aus der einen römischen Reichskirche geworden? Ein Nebeneinander geschiedener Landeskirchen, die zum Teil den betreffenden nationalen Laiengewalten rückhaltlos preisgegeben

waren! — Wie die kluniazensische Frömmigkeit, asketische Disziplin und Mystik ein energisches Wiederaufleben der religiösen Stimmungen und Übungen des hinsiechenden altrömischen Reichs bedeutete, so strebte diese zentralisierte Mönchskirche jetzt weiter nach der Erneuerung des altkirchlichen Rechts, nach Aussonderung aller germanischen Beeinflussungen aus dem Bereiche der römischen Kirche und einer Wiedergewinnung ihrer alten Einheit und Unteilbarkeit unter dem Regiment des Papstes. Demzufolge verband sich die kluniazensische Richtung mit dem pseudoisidorischen Recht, und wenn sich mit diesem einst die Bischöfe gegen die Metropolitangewalt hatten sicher stellen wollen, indem sie sich auf den Papst beriefen, so wurde es jetzt zu einer Waffe gegen die Bischöfe selbst als die Stützen der nationalen Landeskirchen. Nicht nur die neue Frömmigkeit und asketische Sittenstrenge begründete übrigens die ungeheure Popularität der kluniazensischen Bewegung, nicht nur die Überzeugung, daß die Gebete dieser heiligen Mönche vor Gott wohlgefälliger sein mußten, als alle andern, sondern auch der große Aufschwung der Klosterwirtschaft, der mit ihr erfolgte. Und ihr zur Seite ging eine mehr isolierte, aber unendlich inbrünstigere Askese in Italien, eine ähnliche, halb mönchisch, halb klausnerisch geartete asketische Strömung in Deutschland: von unten stiegen diese Bewegungen empor, und von der kluniazensischen war es klar, daß sie darauf ausging, immer weiter aufwärts drängend auch das Haupt der Kirche zu gewinnen.

Jede geistige Macht fordert eine Auseinandersetzung mit den leitenden Institutionen: Staat und Kirche mußten mit dieser asketischen Bewegung notwendig die Fühlung suchen. Damit war der dritte Akt des Dramas gegeben.

War es schon Otto I. klar geworden, daß er der

deutschen Bischöfe als der Säulen seines Regiments nur völlig sicher sein konnte, wenn er auch das Papsttum in seine Gewalt bekam, hatte dann der dritte Otto einen kühnen Schritt weiter gewagt, indem er den großen, wenngleich unausführbaren Gedanken faßte, sich mit der mächtigsten Geistesströmung seines Zeitalters, der asketischen, zu identifizieren und so das Papsttum nicht nur mit realen, sondern mit den höchsten ideellen Mitteln zu beherrschen, so ergab sich daraus weiterhin folgerichtig der ungeheuerliche Versuch einer Germanisierung des römischen Papsttums: in Gregor V. bestieg zum ersten Male ein Deutscher den päpstlichen Stuhl, unter Heinrich II. und Konrad II. drangen die Reformtendenzen auch in die bischöflichen Kreise, und zahlreiche italienische Bischofsstühle wurden mit deutschen Geistlichen besetzt, Heinrich III. endlich ernannte der Reihe nach vier deutsche Päpste: Clemens II., Damasus II., Leo IX. und Viktor II. Indem das Papsttum sich an die Spitze der Reformpartei schwang, war sein moralisches Ansehen zurückgewonnen: der mönchische Kampf gegen die Simonie und die Priesterehe, sowie die Schöpfung des Kardinalskollegiums, durch welche das Papsttum seiner schmählichen Abhängigkeit von dem römischen Stadtadel entrissen und einer konstitutionellen Monarchie ähnlich wurde, wurden seine neuen Ruhmestitel. Die deutschen Bischöfe irrten jedoch, wenn sie glaubten, gleichwohl die Leitung in der Hand behalten zu können, denn die alten Traditionen Roms waren mächtiger. Mit Leo IX. hatte sich Rom nicht nur die kluniazensischen Anschauungen, sondern auch das pseudoisidorische Recht in seinem vollen Umfange angeeignet und damit eine furchtbare Waffe gewonnen, die sich alsbald gegen die Herrschaft des Kaisertums über die Kirche kehren mußte. Unter Heinrich III. blieb diese Gefahr noch ver-

borgen, wiewohl die deutsche Nationalkirche schon mit Besorgnis der neuen Kräftigung päpstlicher Herrschaftsansprüche zusah. Mit seinem Tode setzte der vierte Akt des großen Dramas ein: das reformierte Papsttum griff über die Unklarheiten der kluniazensischen Kirchenpolitik, welche noch an einem friedlichen Zusammengehen geistlicher und weltlicher Gewalten festhielt, entschlossen hinaus, löste seine Verbindung mit dem Kaisertum, suchte eine neue Stütze in den Mittelmeerstaaten und rüstete sich nunmehr zum Kampfe gegen das Kaisertum und die weltliche Macht, um die äußersten Konsequenzen des kluniazensischen Reformgedankens zu ziehen: Freiheit der Kirche von der Welt oder Weltherrschaft der Kirche. So hieß die Losung des gregorianischen Zeitalters: die deutschen Könige hatten Rom gleichsam in ein deutsches Bistum verwandeln wollen, das gregorianische System suchte im Gegenteil nicht nur das deutsche Reich, nein, „die ganze christliche Welt zur Domäne des italienischen Klerus zu machen." Den Deutschen galt es, das Imperium aus der Hand zu reißen, den Germanismus galt es durch den Romanismus niederzuwerfen, und mit vollem Bewußtsein nahm das Papsttum die schrankenlose Machtfülle der altrömischen Kaiser aufs neue für sich in Anspruch.

Die Deutschen hatten also das schimpflich versunkene Papsttum wieder auf eine ehrfurchtheischende Höhe gestellt, die Reform der Kirche schien sein leuchtendes Ehrenschild geworden. Aber mit Entsetzen sollten sie gewahr werden, was hinter diesem Schilde sich lauernd versteckte und nun immer zügelloser hervorbrach: der Fanatismus einer unbegrenzten Herrschsucht, die am Ende alle Ideale des Glaubens und des Handelns, die heiligsten Güter der Religion und der Sittlichkeit zu den Opfern ihrer Unersättlichkeit machen sollte. Ein Ringen begann, in dem

die cäsarischen Ideale einer alten Kultur mit den Zuständen und Forderungen einer ihr innerlich widerstrebenden, aber ungleich bewehrten Wirklichkeit zusammenstießen: wie von Fieberschauern wurde Deutschland geschüttelt, und es gärte in seinem Blute wie von einem fremden Gifte. Im tiefsten gedemütigt, zerrüttet und siech ging es aus dem Riesenkampfe hervor, aber eine Kulturerrungenschaft von unschätzbarem Werte war ihm zuletzt davon zugefallen: die geistige Freiheit und das Schätzungsvermögen der eigenen eingeborenen Kräfte, welche, da sie es als vergeblich erkannt hatten, sich zum Herrn jener fremden Kultur zu machen, wenigstens aufhören wollten, ihre Sklaven zu sein und dieses ihr tiefstes Verlangen Sprache gewinnen hießen in dem zornigen Rufe: „Los von Rom!"

Nicht an die Einzelheiten dieses welthistorischen Kampfes braucht hier erinnert zu werden, es handelt sich allein darum, seine Wirkungen auf das sittlich-religiöse Leben zu erkennen. Und mit einem Worte lassen diese sich umschreiben.

In der innigen Wechselbeziehung des Ethischen und des Religiösen, in der Lehre vom Sittlichen als dem göttlichen Lebensgesetze hatten die Germanen das Neue des Christentums begriffen: Demut und Herzensreinheit, Verzeihen und Dulden, Friedfertigkeit und brüderliche Liebe waren ihnen als der Inbegriff christlicher Sittlichkeit verständlich geworden, und alle Pflichten der Humanität, die Bande des Blutes und des Treueids hatten von der Religion ihre Weihe empfangen, die natürlichen und die konventionellen Lebensbeziehungen waren ihnen durch die Berührung mit dem Kirchlichen gereinigt und geheiligt worden. Von der Kirche war man gewöhnt, nicht nur die Normen des Denkens, sondern auch die höchsten sittlichen Antriebe zu empfangen; und ihre aske-

tische Frömmigkeit, mochte im einzelnen von der menschlichen Schwäche noch so oft dagegen gefehlt werden, sie war durch die außerordentlichen Willensimpulse, welche von ihr ausgingen, und durch die vorbildliche Teilnahme der leitenden Kreise eine ideelle Macht geworden, in der das sittliche Gesamtbewußtsein gleichsam verankert lag. Diese Sittlichkeit des Christentums war allerdings noch als ein Menschenkräfte nahezu übersteigendes Ideal anzusehen, weil der eigenständige, selbstverantwortliche Innenmensch, den es bereits voraussetzt, vom Mittelalter noch gar nicht entdeckt war, dessen moralische und religiöse Haltung, noch des persönlichen Hauchs entbehrend, eben darum etwas äußerlich Angeschautes, starr Konventionelles und rechtlich Umschriebenes hatte. In der gesamten Literatur ist es z. B. höchst merkwürdig zu beobachten, wie Verrat, Lüge, Treubruch, Hinterlist, Meineid und Betrug nicht als verabscheuenswerte Handlungen an sich beurteilt werden, sondern nur insofern sie im Dienste eines verabscheuenswerten Zweckes erscheinen, während der gute Zweck durchweg auch die Mittel heiligen und den Verrat oder die Lüge sogar zu ehrenvollen Handlungen stempeln kann. Man fühlte sich weniger durch den Inhalt, als durch die Form eines geleisteten Eides gebunden und glaubte der Rache Gottes oder der Heiligen, bei denen man geschworen, auch dann zu entgehen, wenn man ihn etwa nur nach dem Buchstaben erfüllte, aber seinen eigentlichen Sinn umging. Und das unbeirrte Festhalten der Mannentreue konnte überall ein Verhalten rechtfertigen, welches doch objektiv als ein unsittliches anzusehen war. Aber eben diese objektiven Sittlichkeitsbegriffe in das germanische Bewußtsein eingeführt zu haben, war ja der ungeheure Erfolg des Christentums: Meineid und Lüge, Verrat und Trug, Treubruch und Hochmut, Habgier, Haß und Heuchelei sind

Laster, sündige Übertretungen des göttlichen Gesetzes unter allen Umständen, gleichviel wie man sie motivieren mag; und wer sich mit dem Munde zu den Geboten Gottes bekennt, der soll ihnen auch uneingeschränkt nachleben, denn nicht den Menschen, sondern Gott gefallen ist das Ziel. Auch diese Anschauungen sehen wir in der Literatur eine wachsende Geltung gewinnen, das Verständnis für den objektiven Wert der sittlichen Begriffe, als der gottgestifteten, in beständigem Ansteigen und somit für eine neu sich bildende Würdigung der moralischen Verantwortlichkeit, der sittlichen Selbstzucht, des Gewissens schon die Bahn bereitet. Aber gerade auf diesen Kernpunkt germanischen Christentums, wo Religion und Sittlichkeit sich begegneten, traf der furchtbare Stoß jenes weltgeschichtlichen Kampfes, der seine Widerstandskräftigkeit einer ungeheuren Prüfung unterzog, eine Verwirrung aller Werte zur Folge hatte, die Grundmauern des Daseins ins Wanken brachte und am Ende durch die allgemeine Steigerung der Leidenschaften eine immer bedrohlicher anwachsende Reaktion entfesselte, welche nicht nur die Existenz der Kirche, selbst des Christentums, ja der ganzen Kultur in Frage zu stellen schien. Von Rom kam jener furchtbare Stoß, und so lange die Reihe seiner Wirkungen dauern mochte, keine davon vergleicht sich an erschütternder Wucht mit der ersten: dem Bannfluch Gregors über Heinrich IV.

In einer Zeit, die mühsam mit der Aneignung neuer sittlicher Lebensanschauungen rang wie eine plötzlich hereinbrechende Flut diese Verwirrung aller sittlichen Begriffe: es war ein Fluch für ganz Deutschland! Treulosigkeit und Meineid sind ja sündig, sind Beleidigungen Gottes. Allen Deutschen wird jedoch plötzlich auferlegt, ihrem König den Eid zu brechen. Der Befehl kommt

vom Papst; was der Papst befiehlt, ist göttliches Gebot. Aber kann denn der göttliche Wille sich selber widersprechen? Und der gebannte König, bleibt er nicht dennoch der König? Wer ist nun der Meineidige? der dem König die Treue hält, oder der sie ihm bricht? Und wenn man den offenen Verrat durch Berufung auf das Haupt der christlichen Kirche decken kann, wenn Meineid nicht mehr Meineid, Sünde nicht mehr Sünde ist, wo bleibt da noch Halt und Richtung, wo Rettung vor bohrenden Zweifeln, vergiftetem Vertrauen und einer uferlosen Zwietracht? „Sehet, welch eine Verwirrung aller Dinge!" heißt es in einem leidenschaftlichen Briefe der Sachsen an Gregor, in dem sich die ganze ungeheure Erregung über den Bannfluch malt. Und wie lange zitterte sie nach! Mehr als zwei Menschenalter später schrieb der Bischof Otto von Freising die gramvollen Worte: „Ich lese wieder und wieder die Taten der römischen Kaiser und Könige, und nirgends finde ich, daß irgend einer von diesen vom römischen Bischof gebannt oder des Reichs beraubt worden sei," und, vom mönchischen Pessimismus überwältigt, überließ er sich der Betrachtung der Ereignisse, welche durch die Erhöhung der Kirche, und den Fall des Reichs, „durch das Niedergehen der irdischen Dinge und das Aufsteigen der geistlichen Kräfte das Gefühl der Weltverachtung hervorbringen". Wie großes Unheil aber daraus folgte, wie viele Kriege, Spaltungen, Gefahren für Leib und Seele, das zu berichten, sträubte sich sein Griffel. Gegenkönige befehdeten sich in Deutschland, Gegenpäpste in Italien, Bürgerkriege zerfleischten das Reich, und das Entsetzliche geschah, daß „gegen das Gesetz der Natur der Sohn (Heinrich V.) gegen den Vater sich erhob, gegen die Regel der Gerechtigkeit der Vasall den König, der Knecht seinen Herrn zu bekämpfen

sich rüstete, der Bruder gegen den Bruder, der Blutsverwandte gegen den Blutsverwandten zu Felde stand und daran dachte, das Blut des eigenen leiblichen Blutsverwandten zu vergießen". „Dies", heißt es in den Jahrbüchern von Pöhlde, „hat das Reich nimmermehr verwunden; es war offenbar wider Gott, der selber gebot und mit seiner Hand schrieb: ‚Ehre deinen Vater, damit du lange lebest auf Erden!' Es war auch ein böses Beispiel für die Kinder gegen die Väter".

Es war der erste praktische Triumph der asketisch-metaphysischen Sittlichkeit der Kirche über das natürliche Recht der selbstgewachsenen Daseinsordnungen; er schnitt wie ein ungeheurer Riß durch alle Lebensbeziehungen hindurch, und unter dem Übergewicht der kirchlichen Ideen vermochte man sich sogar einzureden, daß dieser unselige Riß eine Notwendigkeit sei. Alles schien ins Wanken gekommen. In jeder Diözese wurde der Kampf zwischen Kirche und Reich ausgefochten, überall stand ein kaiserlicher Bischof einem päpstlichen gegenüber, die Stützen der monarchischen Gewalt begannen zu stürzen. Und indem in Italien wie in Deutschland Laientum und Proletariat gegen die königstreuen Bischöfe aufgehetzt und ihnen offene Auflehnung gegen das Reich gepredigt wurde, was schon Männer wie Sigebert von Gembloux zu bittrer Rüge aufrief, wurde die Revolution durch das Papsttum geradezu sanktioniert, die Leidenschaften der Führenden wie der Masse freventlich aufgestachelt und ein Gift des Mißtrauens und der Zwietracht verbreitet, welches nicht nur das sittliche, auch das religiöse Leben krank machte, das natürliche Gefühl der Verantwortlichkeit auslöschte und die nackte Roheit der robusten Selbstsucht ihre rücksichtslosen Triumphe feiern ließ. Fast alle Parteiungen und Gegensätze, alle egoistischen Strebungen, die die deutsche

Geschichte der nächsten Jahrhunderte beherrschten, begannen sich schon bedrohlich zu regen: die revolutionäre Politik der Fürsten, der Partikularismus, die Gegensätze von niederm und höherm Adel, niederm und höherm Klerus, von Bürgertum und Fürstentum, Klerus und Laienschaft, selbst das Bauerntum wurde als politischer Faktor bereits sichtbar, und die wilde Erregung, die der Investiturstreit hervorrief, hatte in der eminent sozialen und wirtschaftlichen Krisis, von der er begleitet war, vielleicht ihren stärksten Grund. Indem aber die gregorianischen Ideen immer breiter in Deutschland Fuß faßten, wuchs auch immer gefährlicher die Bedeutung jenes außerdeutschen Stützpunktes, an dem alle zentrifugalen Tendenzen der Folgezeit ihren verhängnisvollen Rückhalt finden sollten: die Klöster, die sich der bischöflichen Aufsicht, die Bischöfe, die sich der erzbischöflichen und der königlichen Gewalt entziehen wollten, der fürstliche Egoismus und alle selbstischen Regungen suchten und fanden Fühlung mit dem Papsttum, dessen immer klarer hervortretende Devise ‚divide et impera' auf ein beständiges Schüren der inneren Zwietracht, auf eine geflissentliche Steigerung aller partikularen Gegensätze und auf ein planmäßiges Zerreiben aller entgegenstehenden starken Zentralgewalten gerichtet war. Um so höher nahm das cäsarische Ideal des Romanismus seinen Siegesflug: Aufrichtung des irdischen Gottesstaates unter dem Weltregiment des Papstes. Das 12. Jahrhundert sah die Umwandlung des römischen Bistums in die römische Kurie, seiner moralisch-theologischen Autorität in eine juristisch-politische, ausgerüstet mit dem ganzen Apparat eines schrankenlosen Despotismus. „In früheren Zeiten", sagt Döllinger, „hatten die Männer, welche zunächst und vorzugsweise für den Gottesdienst in Rom und die römische

Kirche angestellt waren, auch nebenbei die durch die höhere Stellung derselben notwendig gewordenen Geschäfte besorgt. Wichtiges wurde auf Synoden mit Zuziehung der Provinzialbischöfe entschieden, und so ein beschränkter Kreis von Geschäften und Ausfertigungen, wie man ihn noch im Anfang des 8. Jahrhunderts aus der offiziellen römischen Formelsammlung, dem Liber Diurnus, erkennt, bedurfte nur weniger Personen. Wie ganz anders war dies seit dem Wormser Konkordat vom Jahre 1122 und noch mehr seit Gratian geworden! Vor der überwältigenden Masse der Geschäfte, Prozesse, Gnaden, Indulgenzen und Absolutionen, der bis in die entlegensten Gegenden von Europa, bis nach Asien hin gerichteten Befehle und Entscheidungen, verschwanden die Funktionen des lokalen Kirchendienstes und wurde eine Schar von mehreren hundert Personen erforderlich, deren Heimat die Kurie, deren Ehrgeiz ein höherer Rang in ihr, deren Streben finanzielle Ausbeutung der Geschäfte, Vervielfältigung der Taxen und Steigerung des für sie und die stets bedürftige päpstliche Kasse sich ergebenden Gewinnes war. Völlig gesichert und unantastbar gemacht durch die Macht, in deren Dienste sie standen, kümmerten sich die Beamten der Kurie nicht um den Haß und Hohn der ihnen zinsbar gewordenen Welt. Oderint, dum metuant."

Daß mit dieser politischen Wendung der Hierarchie die Notwendigkeit gegeben war, nicht die Theologie, sondern das Recht zur Grundlage der päpstlichen Machtstellung zu machen, wurde allerdings von den Einsichtigen mit Bitterkeit bemerkt, aber durch welche Mittel dieses kirchliche Recht sich konsolidierte, auf wieviel verwegenen Geschichtsfälschungen, untergeschobenen Urkunden, juristischen Fiktionen und dreisten Verdrehungen des Bibeltextes es sich aufbaute, das blieb einstweilen allen verborgen. In-

dessen was man mit wachsendem Schmerz und am Ende mit grimmiger Verzweiflung selbst sah und selbst fühlte, alle Tage und aller Orten, das war der unaufhaltsame Fortgang eines ungeheuren sittlichen und religiösen Zersetzungsprozesses, der von der Kurie seinen Ausgang nehmend alle Glieder der Hierarchie wie eine Seuche ergriff, von hier auch der Laienwelt sich mitteilte, das Leben der Christenheit zu vergiften drohte und überall an dem Mark der alten Daseinsformen zehrte. In das ottonische System, auf dem zwei Jahrhunderte lang die Machtstellung Deutschlands beruht hatte, war durch den Investiturstreit eine heillose Bresche geschlagen: der innige Zusammenhang von Königtum und Bistum war zerrissen; statt dessen trat dem Königtum in dem Fürstentum eine konkurrierende Macht entgegen, mit der es fortan sich in die Leitung des Reichs zu teilen hatte. Als das Königtum aufs neue gegen die fürstlichen Ansprüche sich auf die Bischöfe zu stützen versuchte, mußte es erfahren, daß diese Stütze sich inzwischen verwandelt hatte, und der staufische Versuch, die alte Verbindung zwischen Königtum und Bistum noch einmal herzustellen, brachte es nur noch zu vorübergehenden Erfolgen. Der Klerus muß ja dem Reiche feindlich sein, hatte schon Gerhoh von Reichersberg gesagt, denn er darf den Druck der Laiengewalten nicht empfinden, und deshalb sind ihm kleine schwache Fürstentümer dienlicher, als große Reiche. Die Verfassung des Reichs war schon um die Mitte des 13. Jahrhunderts so zerbröckelt, daß ein gemeinsames Interesse an seinem Schicksal kaum noch aufzubringen war und seine Krone an den Meistbietenden verschachert werden konnte. Jedoch tiefer als der politische Verfall, tiefer als die endlosen Kämpfe um den Besitz Italiens und die riesigen Opfer, die die kaiserliche Universalpolitik in ihrem Ringen

mit dem Papsttum erheischte, tiefer ging die Schädigung des religiösen Lebens, die aus der päpstlichen Untergrabung der alten Kirchenverfassung entsprang. Diese war unentwegt auf die Zertrümmerung der landeskirchlichen Systeme gerichtet, auf die Vernichtung der Metropolitangewalten und die ausschließliche Unterjochung aller Nationalkirchen unter die absolute Monarchie des römischen Bischofs. Sie gelang vor allem durch die Entsendung päpstlicher Legaten, die mit Bann und Interdikt, mit allen päpstlichen Machtmitteln schrankenlos ausgerüstet, die Kirchen visitierten, Synoden erzwangen, Bischöfe suspendierten und absetzten, das Band zwischen Bischof und Diözese willkürlich zerschnitten, Verordnungen erließen, Recht sprachen, die lokalen Widerstände überall zu brechen suchten und beträchtliche Geldmengen nach Rom abführten: wie einen Hagelschlag oder die Pest fürchtete man diese Gesandten der Kurie. Sie gelang ferner durch die päpstliche Initiative bei den Bischofswahlen und der Besetzung der übrigen geistlichen Stellen, durch den Gehorsamseid, welcher allen in Rom geweihten Bischöfen vom Papst auferlegt wurde, durch den Anspruch, welcher die Gerichtsbarkeit der Bischöfe durchbrach, daß in allen Rechtssachen an das Forum des Papstes appelliert werden konnte als des obersten Gesetzgebers der Christenheit, der zugleich von allen kirchlichen und göttlichen Satzungen nach Gefallen dispensieren konnte, durch die Befreiung des Klerus ferner vom bürgerlichen Gericht und seine Herauslösung aus dem Untertanenverband, durch die grausame Gesetzgebung der Inquisition gegen die Abweichungen vom kirchlichen Glauben, welche alle gesunden Rechtsanschauungen, ja die natürlichen Beziehungen zwischen Kindern und Eltern, Brüdern und Blutsverwandten vergiftete, und durch die Exemption ganzer Klöster und Orden aus der Diözesangewalt. Na-

mentlich gegenüber den Privilegien der Bettelorden, welche Kirchen innerhalb der Kirche bildeten, der Literatur, der Kanzeln und Lehrstühle sich bemächtigten, Absolution erteilten, ja selbst den Kirchenbann und die Inquisition übten und keinem als dem Papste verpflichtet waren, wurden Weltpriester und Pfarrer immer ohnmächtiger: der Diözesan- und Pfarrklerus verlor die Lust und die Fähigkeit der Seelsorge, je mehr er durch jene Orden seine Aufgaben durchkreuzt und die Achtung des Volkes vor seinen rechtmäßigen Geistlichen geschmälert sah. In jedem Sprengel wurde dieser geistliche Kleinkrieg geführt, ein Kampf aller gegen alle, dessen Wirkungen bis in das letzte Bauernhaus fühlbar wurden, und in dem der Pfarrklerus überall der unterliegende Teil blieb.

Auf allen Punkten nahm die Kurie so die Erbschaft aller ehemaligen Autoritäten und Institutionen der Kirche für sich allein in Anspruch, von den königlichen Rechten abwärts bis zu denen der Synoden, der Metropoliten, der Bischöfe, der Einzelkirchen, Klöster und Pfarreien. Allenthalben wurde über oder neben jeder Partikularmacht die päpstliche Omnipotenz nachdrücklich zur Geltung gebracht, die Universalität der römischen Kirche über allen nationalen und territorialen Trennungen befestigt, selbst die Entscheidung über Lokalfragen mit unzulänglicher Kenntnis ihrer besondern Verhältnisse von einer fernen Zentrale her erteilt und somit durch die Behauptung der schrankenlosen Souveränität des unfehlbaren und heiligen Universalbischofs ein Machttitel aufgerichtet, an dem jede Durchbrechung der herkömmlichen Rechte und jede Willkür des Eigennutzes unter Umständen ihr Recht erweisen konnte. Eine Fülle zerstörender und zersetzender Kräfte hat das Papsttum in die Welt geleitet, aber nirgends, selbst im Zeitalter eines Innocenz III. nicht, sein

Ziel rein verwirklichen können. Das Ideal des christlichen Gottesstaates, in dem alle Reiche unter dem Szepter der Kirche sich vereinigen sollten, blieb eine utopische Doktrin, die bei aller Starrheit ihrer unbeirrbaren Logik und bei allem Fanatismus ihrer unerbittlichen Konsequenzmacherei dennoch die natürlichen Widerstände der vielfältig differenzierten Kulturen ihres ungeheuren Machtbereichs nicht zu bezwingen vermochte, die vielmehr Roms weltliche Machtstellung nur behaupten konnte, indem sie alle vorhandenen Gegensätze nach Möglichkeit verschärfte, die Leidenschaften schürte, die egoistischen Zwecke der Parteiungen und die niederen Instinkte der Massen in ihre Dienste nahm, die moralischen Machtmittel ihrer religiösen Autorität als politische Trümpfe ausspielte, wodurch sie natürlich immer mehr an Nachdruck einbüßen mußten, mit Bann und Interdikt, Kreuzzügen und Ketzerprozessen, Scheiterhaufen und Blutströmen ihre Zerstörungen ins Werk setzte, das gewaltigste Reich des europäischen Westens zusamt seiner Kirche in seinen Grundlagen unterwühlte und einem langsamen Verfalle preisgab, ohne doch auf den Trümmern solcher Vernichtungsarbeit eine positive Schöpfung von dauerndem Werte aufrichten zu können. Eine geistige Macht, die asketische Reformbewegung des 10. und 11. Jahrhunderts, hatte das Papsttum emporgetragen; sobald aber seine Wendung zum altrömischen Cäsarenideal erfolgt war, wurden auch die hoheitsvollen Reformgedanken naturgemäß zu politischen Mitteln herabgedrückt, die man nach Gutdünken geltend machte, während man anderseits alle geistlichen Dinge, Pfründen und Sakramente als Finanzquellen brauchen lernte und eine schamlose Simoniewirtschaft zu treiben begann. Im Jahre 1216 schrieb Jakob von Vitry, der kirchliche Geist sei aus der Kurie entwichen, und so sei man dort mit

Weltlichem, mit Politik, Hader und Prozessen beschäftigt, daß von geistlichen Dingen auch nicht einmal geredet werden dürfe. Als Johann von Parma zum Kardinal gemacht werden sollte, wies er das zurück mit der Begründung, daß die römische Kurie sich allein mit Kriegen und Gaukelwerk befasse, aber um das Heil der Seelen sich nicht kümmere; Papst Nikolaus III. aber konnte ihm nur mit einem resignierten Seufzer antworten. Doch vom Haupte der Kirche griff die Krankheit eben auch auf ihre Glieder über: die Simonie, Bestechlichkeit und Unsittlichkeit, wie sie in Rom geübt wurde, diente allen gewissenlosen Klerikern zur Beschönigung des eigenen lasterhaften Wandels, eine grenzenlose sittliche Fäulnis schien von oben her die entartete Kirche zu durchdringen, und die gesamte geistliche und weltliche Literatur begann seit der Mitte des 12. Jahrhunderts die römische Kurie und die Verderbtheit der Kleriker mit wachsender Erbitterung und leidenschaftlichen Schmähungen zu befehden. Konnte doch schon um 1170 die heilige Hildegard von Bingen von den Päpsten die merkwürdige Weissagung ausgehen lassen: „Gleich reißenden Tieren fangen sie uns mit ihrer Löse- und Bindegewalt; durch sie welkt die ganze Kirche dahin. Die Reiche der Welt wollen sie sich unterwerfen, aber die Völker werden sich gegen sie und den allzu reich und üppig gewordenen Klerus erheben und ihn auf das richtige Maß des Besitzes zurückführen. Die Hoheit der Päpste aber, bei denen keine Religion mehr wahrgenommen wird, werden die Menschen verkleinern; nur Rom und ein geringes um Rom herum liegendes Gebiet wird man dem Papste noch lassen, teils infolge von Kriegen, teils infolge gemeinschaftlicher Übereinkunft der Staaten.“ Und immer feierlicher und schrecklicher wurden solche Prophezeiungen, selbst Kardinäle und Bi-

schöfe nahmen sie gelegentlich in den Mund. In Italien wurde das Verderben am eindringlichsten empfunden, und gerade die Augenzeugen brachten immer die stärksten Schilderungen mit, selbst strenge theoretische Parteigänger des Papsttums, wie Bonaventura und Pelayo, fanden in ihm die feile Buhlerin der Apokalypse wieder, die mit dem Wein ihrer Hurerei Fürsten und Völker trunken mache, die Verführerin der Christen, die Pest des menschlichen Geschlechtes, die nicht nur den Klerus, auch die Laien verderbe. Ja, die Päpste selbst fühlten bisweilen den Fluch ihrer Stellung und den unentrinnbaren Druck ihrer unseligen römischen Erbschaft: Hadrian IV. erklärte, es gebe keinen elenderen Stand, als den des Papstes, sein Lebensglück sei nichts als Bitterkeit; Nikolaus V. stimmte noch schmerzlicher die gleiche Klage an, und Marcellus II. konnte einmal angstvoll ausrufen: „Ich sehe nicht, wie ein Papst selig werden könne!"

Nahezu drei Jahrhunderte — eine unendliche Zeit! — lastete die Verzweiflung über diese Korruption der Kirche auf Europa, eine furchtbare Frage, weil keine Lösung möglich schien. Man sah das Kaisertum langsam verbluten, die Feindschaft zwischen Laien und Klerikern immer bedrohlicher wachsen, die Religiosität verfallen. Denn wiewohl die Päpste selbst erkannten, daß die Interdikte, d. h. die strafenden Einstellungen des öffentlichen Gottesdienstes, der Sakramentsverwaltung, der Einsegnung der Ehen und des kirchlichen Begräbnisses, die Gottlosigkeit und die Häresie überall beförderten, so haben sie dennoch diese furchtbare Waffe immer häufiger angewandt; und im Jahre 1327 konnte der Venetianer Sanuto berechnen, daß jetzt etwa die Hälfte der Christenheit exkommuniziert sei, darunter die ergebensten Diener der Kirche. Was fruchteten einer so unaufhaltsamen Ent-

wicklung gegenüber die Drohungen und Warnungen einzelner erleuchteter Geister, die mit voller Klarheit erkannten, daß die Umwandlung der römischen Kirche zu einer juristisch-politischen Finanzmacht die Wurzel alles religiösen Übels sei? Wie die mönchische Reformbewegung, die das Papsttum emporgehoben, vor ihrer eigenen Wendung auf die politische Hierarchie erschrocken ist, das läßt sich schon im 11. Jahrhundert an dem ausgeprägten Gegensatz des fanatischen Kirchenfürsten Hildebrand und des schwärmerischen Einsiedlers Petrus Damiani lehrreich beobachten. Damiani war ganz durchdrungen von dem Gedanken des Augustinischen Gottesstaates und der päpstlichen Weltherrschaft, aber zugleich von den Idealen des apostolischen Lebens, und so trat er allerdings in den Dienst des Papsttums, aber er träumte eine Aufrichtung des Gottesstaates im Einklang mit dem Kaisertum durch die Mittel des Friedens und die seelenbezwingende Heiligkeit geistlichen Wandels. Darum bemerkte er mit Schmerz das unmönchische Gebaren der Kleriker, das kriegerische, weltliche Wesen der Bischöfe, die Vernachlässigung der heiligen Schriften und der geistlichen Dinge und das unchristliche Durcheinander von Streitigkeiten und Beleidigungen, politischen Intriguen und Waffenklirren im Schoße der heiligen römischen Kirche. Dieser Gegensatz zwischen Kurialismus und Reformpartei blieb typisch: aus ihm ist jener merkwürdige Vertrag vom Februar 1111 zwischen Paschalis II. und König Heinrich V. zu verstehen, nach dem die deutsche Kirche sich des größten Teiles ihres Besitzstandes entäußern und alles seit Karl dem Großen empfangene Reichsgut zurückerstatten sollte. Der Vertrag kam nicht zustande, ein Sturm erhob sich dagegen, denn das hieß in der Tat Unmögliches verlangen, einen Zustand, in dem gerade Deutschlands Stärke begründet

lag, mit einem Federstrich aufopfern. Aber die ideale Forderung, welche er einschloß: Besitzlosigkeit des Klerus, blieb lebendig und fand immer beredtere Wortführer. Und jener typische Gegensatz gewann im 12. Jahrhundert eine neue machtvolle Prägung in dem Verhältnis des heiligen Bernhard zum Papsttum, der von dem Ideal der Weltkirche und des absoluten Papstregimentes allerdings ganz erfüllt war, aber die Berechtigung der römischen Kirche zur Lenkung des Gottesstaates nur in ihrem apostolischen Ursprung und demzufolge in einem wahrhaft apostolischen Leben sah, dem die Kirche seiner Zeit nur zu sehr entfremdet war. Indessen wenn die überragende Persönlichkeit dieses Heiligen in der Tat durch ihre moralische Wucht eine Zeitlang die Kirche und das Papsttum regierte, auch sie hat die kurialistische Entwicklung nicht hemmen können; vielmehr war es schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts klar, daß die Wege der religiösen und der hierarchischen Tendenzen auseinandergingen, daß das Papsttum aufgehört hatte, in dem Fortschritt der religiösen Ideen des Abendlandes eine führende Stellung zu behaupten. Über diesen Zustand, der, wie verständlich er der geschichtlichen Betrachtung ist, ebenso unerhört und unnatürlich sich den Zeitgenossen darstellte, konnte sich schon damals niemand mehr täuschen, aber so unerträglich er lasten mochte, so schreiend tausendstimmige Anklagen sich erheben konnten, was wollte man mit der bloßen Leidenschaft der Gefühle ausrichten gegen die Tatsache, daß das Papsttum als solches auf göttlicher Einsetzung beruhe, daß es demzufolge eine geheiligte Institution und keinem auf Erden verantwortlich sei? was gegen eine mehr denn tausendjährige Tradition, was gegen ein fest kodifiziertes Kirchenrecht, was gegen die überwältigenden Lehrgebäude der theologischen Wissenschaft?

Die erhabene Idee des römischen Papsttums, seiner Heiligkeit und Unfehlbarkeit, wurde ein tröstendes Asyl für alle Zweifler, die das Grübeln gern verlernt hätten. Andre, die den ungeheuren Krebsschaden allzu schneidend empfanden, wurden an jenem göttlichen Charakter irre und bekamen eine Ahnung davon, daß sich zu irgend einer Zeit einmal in Rom eine verderbliche Umwälzung vollzogen haben müsse. Aus dem gräulichen Schisma, welches im 14. Jahrhundert die Kirche in zwei, ja zeitweise in drei sich gegenseitig verfluchende Obedienzen zerriß und infolge der wetteifernden Geldspekulationen der wetteifernden Kurien mit Stellenhandel und Ablässen die kirchlichen Mißbräuche immer schamloser in die Höhe trieb, schwang sich endlich der befreiende Gedanke empor, daß jene Umwälzung, die die Erniedrigung und den Verfall der christlichen Kirche verschuldet habe, in dem gregorianischen Kurialsysteme liegen müsse und daß die Rettung nur von dem alten System des bischöflichen Regiments zu hoffen sei. Es war der Gedanke, der die großen Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts ins Leben rief. Aber diese so hoffnungsvoll einsetzende Bewegung, eine großartige Demonstration des genossenschaftlichen Geistes, der auch den Episkopat erfaßte, war schon nach fünfzig Jahren als gescheitert anzusehen, die päpstliche Politik wußte ihre Errungenschaften wieder zunichte zu machen, und ihre Summe wurde treffend von dem Abte Jakob von Juntersburg gezogen: „Es ist mir kaum glaublich, daß es zu einer Verbesserung der Kirche kommt; denn da müßte erst der römische Hof reformiert werden, und wie schwer dies sei, zeigt der gegenwärtige Lauf der Dinge. Ist doch keine Nation, welche der Reform der Kirche so heftig widerstrebt, wie die italienische, der sich dann alle, welche sie zu fürchten hätten, anschließen." „Da muß Gott selbst

helfen, auf einem uns unbekannten Wege," meinte ein Dominikaner um 1484. Die Reformkonzilien waren in der Tat redliche, in gewissem Sinne sogar großartige Anstrengungen zur Rettung der Kirche, aber das Volk stand nicht hinter ihnen: sie waren eine Angelegenheit der oberen Stände, deren Egoismus sich nicht einmal einigen konnte, die Massen blieben dagegen gleichgültig. Was kümmerten das Volk diese Verhandlungen über die Verfassung der Kirche? Ihm war das Papsttum eine geheimnisvolle, gottgestiftete Macht, fern im heiligen Rom, die ehrfurchtgebietende Statthalterin Gottes auf Erden, an der man nicht viel deutete und grübelte. Aber was man am gegenwärtigen Tage mit Händen griff, was man mit Ingrimm, mit Haß und Verachtung immer unerträglicher empfand, das war das schamlose weltliche Treiben der Kirche, die Habgier, der Eigennutz, die Sittenlosigkeit ihrer Glieder, ihre heuchlerische Frömmigkeit, ihr sträflicher Abfall vom wahrhaft christlichen Leben und doch ihr grenzenloser Hochmut, ihr Pochen auf die Vorrechte geistlichen Standes, auf seinen gottgewollten Vorrang gegenüber der Laienwelt.

Und eben über diese morsch gewordenen Vorurteile war eine siegreiche Entwicklung längst hinausgeschritten, längst hatte die Laienwelt ihre geistige Mündigkeit gegenüber dem Bildungsdünkel der Klerikalen erkämpft: seit dem 12. Jahrhundert hatte jene kraftvoll aufstrebende Laienkultur ihren Eroberungszug begonnen, die in ihrer überwiegend materiellen Prägung die höheren Schichten der Gesellschaft von der einseitigen Überspannung der religiösen Ideen löste, eine Fülle neuer Strebungen, Stimmungen, Aufgaben und Ziele zeitigend, die ein Zusammengehen der einzelnen Kulturmächte und vielfältigen Persönlichkeitstriebe unter der Herrschaft des kirchlichen

Gedankens einfach zur Unmöglichkeit machten. Der grausam ernüchternde Ausgang des zweiten Kreuzzuges hatte hier den entscheidenden Wendepunkt bedeutet. Das Papsttum hatte seitdem die religiöse Führung, wenn nicht in der Praxis, so doch im Bewußtsein mindestens der oberen Schichten der Nationen verloren, das Kaisertum seine theokratischen Anwandlungen überwunden. Man lernte einsehen, daß religiöse und politische Fragen getrennt und unter durchaus verschiedenem Gesichtspunkt behandelt werden müssen, ja man lernte vom Papsttum selbst das Religiöse nach politischen Maximen behandeln, und die Grundlagen einer neuen Gesellschaft bildeten sich aus, deren Ideale nicht sowohl asketischer, als eudämonistischer Art mit der Phraseologie der Kirche auch nicht mehr umschrieben werden konnten, vielmehr einen neuen Schatz sittlicher, rechtlicher und ästhetischer Begriffe erzeugen halfen, vor dem die mönchischen Begriffsbildungen der kirchlichen Ethik allmählich nach unten zurückwichen. In den höheren Gesellschaftsschichten ließ sich eine aus veränderten Lebensgefühlen erwachsene, von moslemischer Aufklärung befruchtete und mit religiösem Freidenkertum geparte weltlich-ästhetische Kultur nieder, welche den Wert des Menschen nicht mehr nach seinem Bekenntnis oder nach asketischem Verdienst berechnete, sondern nach seinem Handeln und der Beharrlichkeit seiner sittlichen Überzeugungen. In ihr entwickelte sich der neue sittliche Wertbegriff der staete oder des Charakters, d. h. der von auferlegten Satzungen oder fremder Bevormundung unbeeinflußten Treue des Menschen gegen sich selbst. Berührt von bernhardinischem Geiste und dem ernsten Sündengefühle eines Anselm von Canterbury begann man statt der niedern die höhern geistigen Formen der Askese, Entsagung und Demut, Geduld und opferwillige Liebe als die christlichen

Lebenspflichten tiefer zu würdigen, die Religion aus der Sphäre der Satzungen, Übungen und Bußleistungen in die des gottinnigen Gefühles, der Gottesminne, der herzbewegenden und eben dadurch zu innerer Umkehr anleitenden Kontemplation des leidenden Christus und seiner holdseligen jungfräulichen Mutter hinüberzupflanzen; und indem man in dieser einen großen Leidenschaft der Gottesliebe alle übrigen untersinken ließ und von hier aus bereits zu ergreifenden Gemütstönen vordrang, zu einer für alle inneren Vorgänge, für Farbe, Form und Klang ungleich empfänglicheren Sensibilität der gestaltenden Phantasie, wurde man, dem Verständig-Dogmatischen und Politisch-Hierarchischen geflissentlich abgewendet, bereits reif und fähig, die Religion als Herzenssache zu empfinden, als individuelle Lebensmacht, als den tiefsten Kernpunkt und den innersten Adel der Persönlichkeit. War diese ritterliche Gesellschaft, der sich zuerst die Innerlichkeitswerte der Religion erschlossen, auch noch nicht imstande, von der asketischen Metaphysik her zu ihrer neuen weltlich-konventionellen Sittlichkeit hinüber eine sichere Brücke zu schlagen, so hat sie dennoch den wichtigen Fortschritt gebracht, daß neben der jenseitigen eine diesseitige Moral anerkannt und neben der künftigen, himmlischen vollbewußt auch die irdische Glückseligkeit als Ziel des sittlichen Handelns begriffen werden konnte, wie es am großartigsten Wolfram in seinem „Parzival" geleistet hat.

Aber in die Tiefen der Nation drang diese eigenartige Bildung nicht ein, weil sie nicht eine auf deutschem Boden spontan erwachsene, sondern eine von außen, zunächst vom französischen Westen her empfangene war. Es war eine Bildung aristokratisch-kosmopolitischer Art, ihr Bereich war die gebildete Gesellschaft Westeuropas, ihre Atmosphäre jene Universalität des Gedankens und der

Tat, wie sie in den gemeinsamen Kreuzzugsunternehmungen, in dem internationalen Charakter der Politik, des Handels und der Gelehrsamkeit empfunden wurde, und ihre Voraussetzung die auf der antiken Erbschaft ruhende und mit arabischen Anregungen durchsetzte Geistesarbeit der romanischen Rasse. Nur ein deutlich erkennbarer Niederschlag blieb von ihr zurück, als das eigentlich städtische Zeitalter unserer Kulturentwicklung siegreich emporstieg, die Gesellschaft und den ganzen Umfang der Bildung demokratisierend und die aristokratische Epoche des geistigen Lebens jäh überflutend durch die neuen Tendenzen, Bedürfnisse und Ziele des aufstrebenden Massengeistes. Das erwachende Selbstgefühl der unteren Stände, wie es zuerst in den Städten lebendig wurde, führte nämlich auch der Religiosität eine Reihe neuer und mächtiger Antriebe zu, eine noch unverbrauchte Fülle urwüchsigen Empfindens, eine aufgeregte Unruhe religiösen Begehrens und ein Bedürfnis nach massiven religiösen Ausübungen und Wirkungen, die von unten aufsteigend auch die höheren gesellschaftlichen Schichten unaufhaltsam ergriffen und fortrissen und auf der Seite der Religiosität denselben Prozeß zum Ablauf brachten, den wir in der Geschichte der Sitte, des Geschmacks und der gesamten Lebensanschauungen beobachten konnten: den Triumph des herabziehenden Massengeistes. Die aufgeklärte, von jeder Überspannung befreite Religiosität der ritterlichen Epoche, die Reste ihrer Toleranz und ihres Freidenkertums wurden überspült von den überwältigenden Fluten einer neuen enthusiastischen Frömmigkeit.

C. Die christlich-soziale Epoche

Der Brunnen des lebendigen Wassers ist die heilige Schrift, darin behalten wir das lebendige Wasser. Aber die Gruben, die kein Wasser können halten, sind das kaiserliche und geistliche Recht, welche heute die Wasser der Weisheit in sich halten; morgen werden sie sie nicht halten, denn morgen wird man sie abtun. Und also sind sie nicht von göttlichen Gesetzen, da David sagt Ps. 118: „Deine Gerechtigkeit, Herr, ist eine ewige Gerechtigkeit, und dein Gesetz ist Wahrheit!"
Prophezeiungen des Johannes Lichtenberger. 1484.

Die Religiosität des späteren Mittelalters macht zunächst den gleichen Eindruck wie die geistige Kultur jener Zeit überhaupt: man glaubt einen entschiedenen Rückfall in beinahe barbarische Zustände wahrzunehmen. Doch es scheint nur so. In Wahrheit waltet auch hier jenes Gesetz, das wir oben mit Macchiavell die „Rückkehr zum Zeichen" genannt haben. Geistige Entwicklungen pflegen der Spirale zu gleichen, die allerdings immer wieder auf einen früheren Punkt zurückbiegt, aber nur um ihn auf einer höheren Stufe zu treffen. So sehen wir die alten Formen der Religiosität, über die das 12. Jahrhundert bereits hinausgeschritten war, von neuem lebendig werden: von neuem triumphieren Wundersucht und Askese, massive Bußübungen und krasser Aberglaube, Erscheinungen religiöser Schwärmerei und roher Kasteiungen, die an das 9. und 10. Jahrhundert erinnern. Es ist die Folge von der Umgrabung der gesellschaftlichen Schichten: die von Adel und Klerus getragene Entwicklungsreihe läuft zu Ende, und mit dem Emporstreben der unteren Stände setzt eine neue ein, in der sich zunächst längst überwundene Zustände gesteigert wiederholen, die aber doch die Erträgnisse der vorangegangenen in sich aufgenommen hat.

Aus den ungeheueren Verschiebungen, die durch die Entwicklung des städtischen Lebens und der Geldwirtschaft verursacht wurden, erwuchsen nicht nur neue Lebensformen, neue Verfassungsformen, neue Besitz- und Machtverhältnisse, neue soziale und wirtschaftliche Wertbegriffe, sondern auch neue Spielarten der Frömmigkeit. In den Städten waren die großen Zentralpunkte gegeben, in denen die Massen sich zusammenschoben, und der allgemeine Drang, emporzukommen, auf engem Raume sich im Daseinskampfe zu behaupten, zeitigte auch in den unteren Klassen eine Art Bildungshunger, eine wetteifernde Empfänglichkeit für alle aus den oberen Regionen herabdringenden geistigen Strömungen. Erst im städtischen Zeitalter ist langsam die ganze Nation für das Christentum gewonnen worden, denn auf dem platten Lande, in den Wäldern und Bergen hatte noch immer die alte Erbschaft des Heidentums sich zähe behauptet: Symboldienst und Fetischismus, Anbetung der Planeten, Fatalismus, Zauber- und Beschwörungsglaube, Dämonenfurcht und zeremonieller Wahn mannigfaltigster Art, Geschlechterfehde und Blutrache. An der Hand der Rechtsbücher, Predigten und Beichtspiegel oder der neueren Sammlungen über Volksbrauch und Sitte lassen sich solche Reste vorchristlicher Religionsübungen noch bis über das 15. Jahrhundert hin verfolgen; und in den sogenannten Volksepen begegnen nicht eben selten urwüchsige Äußerungen eines noch beinahe unberührten heidnischen Empfindens. Das große religiös-ethische Lebensproblem des Christentums, welches von den führenden Klassen längst klar erfaßt und sogar zu einer vorläufigen Lösung geführt worden war, hatte die unteren Schichten nur erst gestreift. Die hier zu leistende Aufgabe war von der Kirche noch kaum in Angriff genommen worden; das Christentum hatte sich mit seinen Heiligen und Kult-

übungen einfach neben das alte Heidentum gepflanzt, ohne es aus der Sphäre der Naturreligion herausheben zu können. Dieser Fortschritt vollzog sich für die große Masse des Volks erst innerhalb des städtischen Lebens, erst in der zweiten Hälfte des Mittelalters begannen die sittlichen Ideen des Christentums wirklich das Gesamtbewußtsein der Nation zu durchdringen, aber zugleich drohten sie wieder zu versinken in den überwallenden Wogenschlägen einer ungezügelten Phantasie, die den mächtigen sinnlichen Eindrücken des Katholizismus noch keineswegs gewachsen war: die ganze überwältigende Anschauungswelt der Kirche, ihr strahlender Seligkeitshimmel mit seinen psalmierenden Engeln und Heiligen um Gottes Thron, ihr Purgatorium und ihre mit grausamer Pedanterei entworfenen Schilderungen der höllischen Regionen und ihrer Qualen, die unverstandenen Klänge ihrer Sprache, das Geheimnisvolle ihrer Weihen, ihrer Gebete, Segnungen und Beschwörungen, das Imponierende ihrer priesterlichen Magie, der zauberhafte Pomp ihrer Zeremonien, ihre unerschöpfliche, vor allem in den Sakramenten begründete Machtfülle, von der sich jeder Gläubige in jedem Augenblicke seines Daseins umhüllt, geführt und beraten fühlte — das alles drang mit einer unwiderstehlichen, verwirrenden Gewalt auf die Sinne ein und erzeugte jenes eigentümliche psychische Kontagium, welches in der Atmosphäre religiöser Massenbewegungen notwendig entstehen muß, eine unbezähmbare Inbrunst religiösen Verlangens, eine sehnsüchtige, halb sinnliche Begierde nach dem Heil, einen fiebernden Rausch exaltierter Frömmigkeit verbreitend.

Dieser neue Massengeist warf nicht nur die Religiosität auf eine primitivere Stufe zurück, er bildete auch alle Formen der Frömmigkeit, die inzwischen entstanden waren,

nach seiner Weise um. Die fast aristokratisch-persönliche oder genossenschaftliche Askese der früheren Epoche wurde nicht nur demokratisch organisiert, sie wurde sogar reißend epidemisch und lebte sich in den merkwürdigsten Steigerungen zu großen religiösen Volkskrankheiten aus, wie der seltsame Kinderkreuzzug von 1212, die Erfurter Kinderfahrt von 1237, die von Schwäbisch-Hall 1458, die schauerlichen Geißlerumzüge des 13., 14. und 15. Jahrhunderts, die grauenhaften Judenverfolgungen, der entsetzliche, von der Kirche 1484 offiziell autorisierte Hexenwahn, die fanatische Ketzerwut, die epidemischen, wiederum von der Kurie durch das Ausschreiben der großen Jubiläumsablässe schlau verwerteten Heiligtumswallfahrten nach Rom, Palästina, San Jago oder einheimischen Wunderstätten, zu den stigmatisierten Heiligen, an deren Leibe sich das Leiden Christi erneuerte, oder zu den blutschwitzenden Hostien, von denen wohl die im brandenburgischen Wilsnack 1475 die größten Pilgerhaufen anzog; ferner die an der Wende des 15. Jahrhunderts allenthalben auftauchenden Kreuzwunder, das rätselhafte Erscheinen unzähliger Kreuze und Marterwerkzeuge auf Kopftüchern, Linnen, Kleidungsstücken oder auf der Haut der Begnadeten, die wahnwitzigen Tanzplagen, Johannistänze, Veitstänze usw. Nicht hervorgerufen, aber verbreitet und gesteigert wurden solche religiöse Epidemien durch erschreckende äußere Eindrücke, die asketische Dispositionen beförderten: Mißwachs, Teuerung, Hungersnot, verheerende Krankheiten, wie Pest, Fleckentyphus, Diphtherie, englischer Schweiß und Syphilis, durch Erdbeben, Überschwemmungen, Kometen- und Meteorerscheinungen, Heuschreckenplagen, oder durch politische Ereignisse, Kriegsstürme, Türkenfurcht, etwa auch den unheimlichen Eindruck, den der abenteuerliche Siegeslauf eines Karl des Kühnen von Burgund auf die Volksphantasie

machte. Es waren Fiebererscheinungen des Volkskörpers, in denen sich ein ungeheurer Überschuß physischer wie psychischer Kräfte Luft machte, religiöse Parallelen zu dem anderseits durch den Aufschwung der Naturwissenschaften, durch die großen Erfindungen und Entdeckungen, durch die humanistische Bewegung entfesselten Expansionsbedürfnis der Geister und ihrem faustischen Drange nach naturalistischer Erfassung des Übersinnlichen; ihnen verwandt sind die pathologischen Zustände mystischer Verzückungen besonders beim weiblichen Geschlechte, jene schwüle Sinnlichkeit der Jesuminne und jene fromme Wollust überspannter Andachtsübungen. Dazwischen trieb die schwärmerische Kontemplation des älteren bernhardinisch verinnigten Christentums wohl in der Stille ihre Blüten weiter, aber diese wurden überwuchert von dem massiven Enthusiasmus für Bilderverehrung, zeremonielle Gebete, Opferung, Knochenanbetung, heilige Stätten, Wundertaten, Amulette, astrologischen, dämonischen und dinglichen Aberglauben. Auch das tiefe Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und Verantwortlichkeit vor Gott blieb bestehen, ja der Massengeist trieb es sogar ins Schauerliche und Schreckhafte empor, assoziierte es mit unheimlichen apokalyptischen und fatalistischen Vorstellungen und steigerte die Angst vor der Hölle und dem Gericht, verlangte aber zugleich auch nach einer Vermehrung der Mittel, jenes Sündengefühles ledig zu werden, woraus sich der außerordentliche Aufschwung des Predigtwesens, der Wallfahrtsepidemie, der Werkheiligkeit, der magischen Religiosität, der Beichte und des Ablaßwesens nicht minder erklärt. Das Lebensproblem des Christentums ferner, welches in der frommen Befolgung des göttlichen Sittengesetzes ruht, hielt man auch in diesen Regionen mit dem vollen Bewußtsein seines grundlegenden Wertes fest, aber die persönliche und geistige Fassung, in

der es die ritterliche Kultur verstanden hatte, ging wieder verloren, und nur in dem groben Umriß der mönchischen Ideen vermochte man die Aufgabe christlicher Vollkommenheit zu begreifen. Wenn das 11. und 12. Jahrhundert die Monachisierung der Priester zu vollenden strebte, den Sieg der mönchischen Ideen über Staat und Kirche, so begann im 13. Jahrhundert nach zahlreichen vereinzelten Anläufen der früheren Jahrhunderte auch die Monachisierung der Laienwelt, ihre breite Überwältigung durch die sittlichen Ideale des Mönchtums. Doch von der höheren Bildung empfing man auch wichtige Stücke religiöser Aufklärung: einmal die Abneigung gegen alles Dogmatische, dessen Ursprung aus einer fremdartigen Kultur von dem Masseninstinkt wohl gefühlt wurde; Hand in Hand damit die höchste Wertschätzung des praktischen Christentums, die Hinneigung zu einer mystisch, auch pantheistisch gefärbten Religiosität, welche, nach dem unmittelbaren Genießen des Göttlichen verlangend, die Kirche einfach übersprang, ferner die Erschöpfung alles theologischen Interesses in der immer brennender werdenden Zentralfrage nach der Heilserlangung, die Mißachtung des kurialen Papsttums und der Hierarchie, die Feindschaft der Laienwelt gegen den hochmütigen Klerus und demzufolge die Verzweiflung an der göttlichen Sendung der empirischen Kirche. Auch dieser Gegensatz wuchs im 14. und 15. Jahrhundert bis zu einer unerträglichen Schärfe und zu offener Auflehnung empor, je mehr die städtische Laienbildung die der Kleriker zu überflügeln begann; seine Kehrseite war der unaufhaltsame Drang religiöser Selbsthilfe und eine Laientheologie, die nach einer Kirche ohne Dogmatik und politische Hierarchie strebte. Endlich aber drangen auch die rationalistischen Anwandlungen der freigeistigen Kreise in die Köpfe der großen Masse hinab, und die didaktische

und katechetische Literatur ist voll von Zeugnissen, daß auch der gemeine Mann mit Achselzucken von der ewigen Verdammnis, der Unsterblichkeit der Seele, der Verantwortlichkeit und Willensfreiheit, der Schöpfung aus nichts usw. reden konnte oder pfäffische Erfindungen darin sah.

Der religiöse Massengeist mit seiner heidnisch-naturalistischen Färbung überwältigte aber mehr und mehr auch die höheren Schichten der Nation und schuf so jenen vorwaltenden Charakter der Religiosität des ausgehenden Mittelalters, vor dem alle ihre vielfältigen Nuancen im einzelnen beinahe verschwinden. Immer zahlreicher und immer prunkvoller wurden die Kirchenbauten, Tausende haben an ihnen mitgearbeitet, als Bauleute und Steinmetzen, als Maler und Bildschnitzer, als Kunsthandwerker aller Art, oder doch beteiligt durch Geld und Schenkungen. Die Gotteshäuser wurden der Stolz des Bürgers, sie waren ihm nicht nur die Stätten der Andacht, auch der festlichen Freude, Zeugen des Reichtums und des Kunstsinns, Schatzkammern und Museen, und der städtische Geist des Luxus, die Lust am Überschwenglichen, Phantastischen und Massigen lebte sich höchst charakteristisch in diesen ehrgeizigen Kirchenschöpfungen aus. Und wie schwelgte ein verwandtes Gefühl in dem Pomp der großen Festgottesdienste, in der fortreißenden Gewalt des gesungenen, mehrstimmigen geistlichen und weltlichen Liedes, dessen suggestive Wirkungen man mehr und mehr zu empfinden begann, in den Massendemonstrationen der Prozessionen und geistlichen Spiele, in der ungeheuren Übertreibung der Schenkungen und Stiftungen an die Kirche, der Liebestätigkeit und aller kirchlichen Leistungen. In Köln, hieß es im 15. Jahrhundert, würden täglich mehr als tausend Messen gelesen; nicht nur die Kirchen, auch die Stifter, die Kapellen, die Klöster, die Spitäler mehrten sich fort und fort, das

Almosengeben wuchs ins Schrankenlose und erzeugte eine Virtuosität und ein Raffinement des Bettelns, die bald zu einer der größten Landplagen wurden und Verordnungen zu ihrer Einschränkung nötig machten. Auch das Gebet wurde auf den Massenbetrieb eingerichtet, vor allem durch die Bruderschaften, die Tausende von Rosenkränzen, Avemarias, Paternosters, Kredos usw. aufspeicherten und darüber Buch führten, sich gegenseitig in den Himmel zu beten, aber von ihrem Überschusse auch andern nach Wunsch abgebend und so jene alte Auffassung wieder breit zur Geltung bringend, zu deren Überwindung die individueller gerichtete Religiosität der ritterlichen Kultur schon bedeutsame Ansätze gemacht hatte: daß zwischen Gott und Mensch nicht ein ideelles, religiös-sittliches Verhältnis walte, sondern ein juristisch-dingliches, bei dem es nicht sowohl auf den subjektiven Wert der geleisteten Verdienste ankomme, als auf ihre objektive Massenhaftigkeit. Das Verhältnis von Sünde und Gnade, Schuld und Strafe wurde als ein unendliches Rechenexempel behandelt, wobei dem Defekt auf der einen Seite immer eine bestimmte Deckung auf der andern entsprach, die nicht einmal von demselben geleistet zu werden brauchte und selbst durch Geld abgelöst werden konnte, was in der schmählichen Auffassung des Ablasses nicht minder roh hervortrat. Die Sucht nach dem Massenhaften und dem Grobsinnlichen in der Religion führte auch auf das Sammeln und Anhäufen von Reliquien, das nicht nur von Kirchen, Stiftern und Klöstern, sondern auch von Fürsten, Bischöfen und Privatleuten eifrig betrieben wurde, und wie im Heidentum drängten sich wieder zwischen Gott und die Gläubigen die Fülle der menschlich vertrauteren Zwischenwesen, der lieben Heiligen, die man als einflußreiche Fürbitter, aber auch als wirkliche Helfer ansah und mit verschieden umschriebenen

Patronaten beehrte, unter denen nicht bloß Feuer- und Wassersnot, Hagelschlag und Pestilenz oder die einzelnen Berufsarten eine Rolle spielten, sondern auch Viehzucht, weibliche Unfruchtbarkeit, das Zipperlein und das Bauchgrimmen. Über die Verehrung Christi schwang sich die der Maria empor, und von ihr griff man weiter zu einer enthusiastischen Verehrung ihrer Mutter Anna zurück, welche am Ende des 15. Jahrhunderts in Schwung kam, als Papst Sixtus IV., der franziskanischen Strömung nachgebend, das Fest der unbefleckten Empfängnis mit besondern Gnaden ausgestattet hatte. Das ungemein erregte religiöse Bedürfnis malt sich auch in dem massenhaften Anwachsen der geistlichen Literatur: in endloser Reihe folgten sich Gebet- und Beichtbücher, Heiligenleben, Predigten, Katechismen, Wallfahrtsbüchlein, Postillen, Weissagungen und Erbauungsbücher mannigfaltigster Art, meist Erzeugnisse der populären Mystik, schon in ihren Titeln, wie: „Seelenführer, Seelentrost, Herzmahner, Himmelsstraße, Schatzhalter usw.“, pflegten sie die seelsorgerischen Absichten zu verkünden und gaben im übrigen in ihrer ganzen Haltung deutlich zu erkennen, wie sehr dies Zeitalter religiösen Massengeistes von den Problemen der Willensfreiheit, von deterministisch-fatalistischen Vorstellungen und einer fast quietistischen Hingabe an den unerforschlichen Willen Gottes beherrscht war. Was an dieser Literatur auffällt, ist nicht nur ihre außerordentliche Fülle, sondern auch die in ihr herrschende Kritiklosigkeit: scholastische, mystische und platt rationalistische Gedankenreihen laufen bunt durcheinander, viel Tiefe, Ernst und Innigkeit und doch wieder dazwischen völlig unverstandenes philosophisches Kauderwelsch, plumper Wunderglaube, halb gräßliche, halb burleske Teufelsgeschichten und Ausgeburten einer überhitzten Legendenphantasie. Zuweilen begegnen ganz korrekt die

dogmatischen Formeln von Schuld und Reue, Buße und Gnade, aber immer erkennt man, daß sie einem überspannten Gefühl, welches nach Massenwirkungen verlangte, nicht genügten und deshalb doch wieder Maria und Anna und der Schwarm der Heiligen mit allen den mechanischen Vorstellungen von Fürbitte und Sündenerlaß zu Hilfe gerufen werden mußten. Und dieselbe Kritiklosigkeit erscheint in der immer reicher entfalteten Predigt: neben einer ganz krausen, wichtigtuenden dogmatischen Begriffsspielerei köstliche erbauliche Akzente, neben einer vorherrschenden moralistischen Richtung, einer entsetzlich geschmacklosen Rhetorenweisheit voll wunderlicher Symbolik, haarsträubender Allegorien und systematisch totgehetzter Bilder und Vergleiche doch wieder ergreifende Töne einer warmen Gefühls- und Herzenstheologie, und dazwischen die bunten Predigtmärlein, exemplarische Anekdoten schauderhafter oder sinnreicher oder lustiger Art, nicht selten von derbkräftigem Humor und begleitet von eigenartigen Kanzeleffekten, die im Gotteshause zuweilen ein helles Lachen wecken konnten. Die Popularisierung der religiösen Literatur empfing durch die Erfindung des Buchdrucks nicht erst den entscheidenden Anstoß, aber einen außerordentlichen Vorschub. Jetzt erst konnte auch das Verlangen nach deutschen Bibeln seine Befriedigung finden: von 1466 bis 1522 erschienen in Deutschland mindestens 18 vollständige Bibeldrucke und 31 Drucke einzelner biblischer Bücher, neben diesen sind mehr als 200 mittelalterliche Handschriften von biblischen Übersetzungen größeren oder kleineren Umfangs bekannt geworden, von denen der größte Teil dem 14. und 15. Jahrhundert angehört. Schon Konrad Celtes konnte den Pfaffen höhnisch vorhalten, jetzt könnten sie ihre heilige Wissenschaft nicht länger für sich behalten, die Geheimnisse des Himmels und der Hölle

seien nicht mehr sicher vor der Druckerpresse, und in allen Wirtshäusern seien die heiligen Schriften zu finden. Der bibelfeste Laie wurde seit dem 14. Jahrhundert eine populäre Figur; auf die Bibel hatten sich Papst und Kirche fort und fort berufen, auf die Bibel berief sich jetzt der Laie, als sie durch den Aufschwung der handschriftlichen Technik und den Handschriftenhandel ihm immer zugänglicher und nach und nach gleichsam entdeckt wurde. Auf die Bibel wiesen auch die Humanisten hin, und schon wurden die Gefahren bemerkt, die aus diesem Bibelstudium der ungelehrten Laien notwendig erwachsen mußten; denn welche Waffen ließen sich daraus nicht allein zur Bekämpfung der Kirche, selbst zur Bekämpfung aller gesellschaftlichen Ordnungen schmieden!

Seit dem 12. Jahrhundert waren langsam die Vorboten dieser drohenden Gefahren heraufgezogen: es waren jene Sektenbildungen, in denen sich die Laienreligion ihre ersten selbständigen Werkzeuge schuf. Und immer weiter, immer siegreicher hatte dieses Sektenwesen, aus den verschiedensten Quellen genährt, um sich gegriffen. Es hatte sich nach und nach eine erschreckende Menge von Herden gebildet, auf denen man von allen Seiten den Zündstoff kirchlicher, politischer und sozialer Unzufriedenheit zusammentrug und das Feuer der Revolution zu schüren begann, das die verderbte Welt verzehren sollte. Die Geschichte der mittelalterlichen Sekten birgt noch eine Anzahl ungelöster Probleme; jedenfalls kann ihre kulturgeschichtliche Bedeutung nicht leicht überschätzt werden. Aber so mannigfaltig die Komplikation der Ursachen, denen sie ihr Entstehen dankten, im einzelnen sich gestaltet haben mag, für ihre Entwicklung und Wirksamkeit gilt es eine grundlegende Tatsache stets im Auge zu halten: die religiöse Gebundenheit des mittelalterlichen Geisteslebens.

Es war die Erbschaft des römischen Kaisertums deutscher Nation: durch die Kirche hatte man die Kultur des Altertums empfangen, auf ihrem Boden hatte sich die Durchdringung des germanischen Geistes mit dem römischen vollzogen, sie hatte die entscheidenden Normen des Denkens, des sittlichen Handelns, der Frömmigkeit überliefert, der Schauplatz aller Ideenbildungen war durch sie umschrieben. Die aufsteigende Laienkultur hatte diese Herrschaft der kirchlichen Ideen auf allen Punkten gelockert, aber ihr eine festgefügte Weltanschauung eigner Prägung noch nicht entgegenzusetzen vermocht, selbst die humanistische Bewegung, die aus jener hervorwuchs, konnte die Tradition der kirchlichen Weltbetrachtung und ihre Terminologie nicht abschütteln, und ihre Vorstöße nach dieser Richtung machten zudem keineswegs in allen Schichten der Nation Epoche. Und wenn der aufgeklärte Mann kraft seiner eigenständigen Denkfreiheit seinen Standpunkt außerhalb und über der Kirche nahm, so brachte dem gegenüber das Zeitalter der Massenreligion gerade den allumfassenden Kirchenbegriff wieder zu ungeschmälerter Geltung: die Kirche blieb die ideelle Zentralmacht, auf die sich alles und jedes bezog, und so sehr man die empirische Kirche in ihrer Entartung schelten mochte, so wenig man diese furchtbare Entartung begriff, man wußte doch, daß sie der Leib Christi sei und daß ihre Heiligkeit nach der Gesundung des erkrankten Leibes wieder glorreich hervorstrahlen müsse. Sie oder das, was man für sie hielt und in ihr wieder aufzurichten suchte, war die höchste Lebenssphäre des Christen, in ihrer Glaubenslehre, in ihrem Recht, in ihrer Sittlichkeit fühlte man sich ideell gebunden. Und diese übergreifende Herrschaft der religiösen Metaphysik, die die Ausbildung natürlicher Rechts- und Sittlichkeitssysteme so ungemein erschwerte, aber um

so mehr erlaubte, gegenüber allen Regungen bloßen Naturverstandes, gegenüber allen politischen oder gewohnheitsrechtlichen Erwägungen immer wieder die unveränderlichen Trümpfe der göttlichen Weisheit auszuspielen, erklärt ein Doppeltes, in dem sich der mittelalterliche Mensch von dem heutigen unterscheidet: einerseits die aus dem modernen Gerichts- und Polizeistaat heraus nahezu unbegreifliche Aktions- und Bewegungsfreiheit des Einzelnen, die auch noch die Voraussetzung von Luthers erstaunlichem Freimut bildet, und von der etwa die Novellenliteratur des Mittelalters mit ihrem bunten Wechselspiel von Situationen und Metamorphosen, plötzlichen Impulsen, jähen Glückswandlungen, schrankenlosen Abenteuereien und doch ihrem durchweg unbeirrten Festhalten an dem religiös-sittlichen Grundgehalt der Persönlichkeiten als dem Träger ihres immer wieder rasch hergestellten Gleichgewichts die lehrreichste Anschauung gibt; anderseits die Eigentümlichkeit, daß für den mittelalterlichen Menschen jede Frage des Lebens eine religiöse Seite hatte, in der Religion ihre Rechtfertigung suchte, in religiöser Färbung auftrat, eben deshalb aber Gefühlsmomente in sich aufnahm, die ihr von Natur unter Umständen völlig fremd und somit zur Erzeugung unklarer Gedankenreihen und fanatischer Schlagworte um so geeigneter waren. Welche ungeheuren Verwicklungen sind allein aus der Vermischung der politischen mit den religiösen Fragen hervorgegangen! Im Zeitalter des Massengeistes vollzog sich nun eine zweite Verschwisterung von nicht minder unheilvollen Folgen: die der religiösen mit der sozialen Frage. Alle Sektenbewegungen des Mittelalters haben eine Wendung nach dieser Seite genommen, sie haben die furchtbaren Zuckungen mit verschuldet, unter denen die Reformation ins Leben trat, und die Religiosität des ausgehenden Mittelalters eben durch

ihre Verknüpfung mit durchaus heterogenen Bestandteilen vollends krank gemacht. Die unselige Verquickung der religiösen und der sozialen Frage ist der zweite große Triumph der asketisch-metaphysischen Sittlichkeit der Kirche, aber ein Triumph, in dem die völlige Niederlage bereits enthalten ist, und ein weiteres Zeugnis zugleich für die zerstörende Gewalt, die den Doktrinen einer fremden Kultur innewohnt, sobald sie in rücksichtslose Praxis umgesetzt werden sollen. Im aristokratischen Zeitalter hatte sich die asketische Doktrin aller zentrifugalen Kräfte der deutschen Verfassung bemächtigt und diese zersprengt, im Zeitalter des Massengeistes bemächtigte sie sich der sozialen Unzufriedenheit der unteren Stände, erfüllte sie mit einem für das Wirkliche und Erreichbare völlig blinden Fanatismus und trieb so die bloßen Stimmungen der Auflehnung durch die aufreizende Macht ihrer Schlagworte rettungslos in eine gewaltige Revolution hinein, die nicht nur den Staat und die Gesellschaft, auch die Kirche und alle höhere Kultur in ihrem Dasein bedrohte.

In der rein agrarischen Epoche des Mittelalters hatten die großen Massen des Volks die Kirche vor allem als soziale und wirtschaftliche Macht würdigen gelernt, als religiöse Macht hatten sie sie lediglich in der Sakramentsverwaltung und den Kultübungen empfunden, in den vorübergehenden Erschütterungen durch gewaltige asketische Persönlichkeiten und in der langsam aus den überlieferten heidnischen Anschauungen herausführenden sittlich-religiösen Erziehung durch das Bußinstitut. Das Bußinstitut erfuhr aber seit dem 11. Jahrhundert eine folgenreiche Umwandlung. Bis dahin erfolgte die Bußleistung entweder vor der Gemeinde (öffentliche Buße für öffentliche Sünden) oder vor den Priestern (private Buße für geheime Sünden), deren Fürbitte die göttliche Gnade für

den Sünder ansprach; sie bestand aus der Beichte und den von der Kirche auferlegten satisfaktorischen Leistungen, nach deren Erfüllung erst der Sündenerlaß, die Gewißheit der göttlichen Vergebung, erteilt wurde. Dieses System wurde aber durchbrochen durch den Verfall der öffentlichen Beichte, durch das Aufkommen der Ablässe, d. h. die Möglichkeit, die auferlegten Bußstrafen durch eine einmalige Leistung (z. B. einen Kreuzzug) abzulösen, deren Feststellung im Belieben der kirchlichen Organe lag, und durch die gleichzeitig sich bildende Gewohnheit, die Absolution nicht erst nach vollendeter Bußleistung, sondern sofort nach der Beichte gegen das bloße Versprechen der Genugtuung zu gewähren. Damit war allerdings an die Stelle der starr juristischen Auffassung der älteren Zeit jetzt eine ethisch-psychologische gesetzt: die Bedingung der Vergebung sollte die aus der Liebe Gottes fließende schmerzliche Reue des Sünders sein, der gegenüber die genugtuenden Leistungen in die zweite Linie zu treten hatten als ihre selbstverständlichen Folgen; durch die Reue sühnte man die Beleidigung Gottes, durch die Genugtuung die Beleidigung der Kirche, indem man durch zeitliche Selbstbestrafung die zukünftigen Strafen der Hölle und des Fegefeuers von sich abwehrte. Aber vor allem infolge des jährlichen Beichtzwanges, wie er 1215 angeordnet wurde, stumpfte sich diese tiefere Auffassung in der Praxis doch wieder zu der mechanischen ab, daß das Wesentliche bei der Vergebung die sakramentale Magie des Priesters leiste; und die Möglichkeit, den erforderlichen Bußleistungen sich durch Ablässe zu entziehen, mußte vollends im Punkte der Sünde und Reue immer leichtherziger machen. Je mehr die geistigen und gemütlichen Bedürfnisse der Laienwalt sich zu regen begannen, um so weniger konnte ihnen dieser Mechanismus des Bußinstituts genügen. Besser entsprach

ihnen die Predigt, die im 11. Jahrhundert mit der Reformbewegung einen neuen Aufschwung nahm, nicht nur in der Kirche, sondern auch im Freien, auf Straßen, Plätzen und Wiesen die Massen um sich sammelnd und nicht nur von Klerikern, noch mehr von Laien mit Leidenschaft gepflegt, was dann zu einschränkenden Verboten der Laienpredigt führte. Denn wenn an den Bischofssitzen und in den Klöstern noch leidlich regelmäßig gepredigt werden mochte, die Predigt für Laien hatte offenbar seit der Karolingerzeit danieder gelegen, das zeigen die vielen sie einschärfenden Verordnungen, die eben mit dem Vordringen des laienhaften Predigtdranges immer häufiger wurden. Aber die religiöse Selbsthilfe der Laien fand noch andere Formen. Schon im frühen Mittelalter gliederten sich Laien den geistlichen Bruderschaften an, Vereinigungen zum Zwecke gemeinsamer Fürbitten, Opfer und der Aufspeicherung guter Werke gegen Entgelt. Dann hatten die Kluniazenser Laienbrüder in ihre Klöster aufgenommen, welche im Dienste des Klosters die Askese der Arbeit übten. Die Hirsauer fügten diesen noch eine zweite Klasse von Laienbrüdern hinzu, die ohne Ordenstracht und nicht im Kloster wohnend sich dennoch zu einer gewissen mönchischen Lebenshaltung verpflichteten; aus solchen Mönchen zweiter Ordnung sind z. B. die Hospitalbrüder mit ihren zahlreichen Verzweigungen erwachsen. Aber nicht lange, so gaben die Laien solche Anlehnungen an klerikale Verbände auf und, dem genossenschaftlichen Triebe folgend, der für die zweite Hälfte des Mittelalters charakteristisch ist, organisierten sie sich zu Verbänden, die neben gemeinsamer Heiligenverehrung, gemeinsamen religiösen Pflichten und Zeremonien, Fasten, Beten, Almosenspenden, Krankenpflege, Werken der Nächstenliebe und dergleichen sich auch allerlei polizeiliche, kommunale,

gewerkschaftliche, hygienische und gesellige Aufgaben stellten. Je mehr der hohe Klerus in weltlichen Interessen aufging und der niedere Klerus, den seit dem Investiturstreit eine tiefe Kluft von jenem trennte, als untüchtig und von kümmerlichster Bildung sich erwies, um so mehr gewann die Laienschaft an religiöser Initiative, und in dem wachsenden Verlangen nach geistiger Nahrung lockte sie mit dem merkwürdigen Instinkt eines Quellenfinders verborgene Wasserläufe ans Licht, die aus einer dunklen Zeitentiefe hervorbringend rasch wieder zu lebendigen Strömungen anschwellen sollten.

Um die Wende des 10. Jahrhunderts hatten die romanischen Länder eine der merkwürdigsten Renaissancen erlebt: gewisse Reste des religiösen Synkretismus der römischen Kaiserzeit, Sekten gnostisch-manichäischer Herkunft, die aus den katholischen Mittelmeergebieten sich in die Peripherie des Reichs, in das östliche Syrien und Armenien, geflüchtet hatten, waren im 8. und 10. Jahrhundert auf slawischem Boden angesiedelt worden und hatten, zu der Religionsgemeinschaft der sogenannten Katharer verbunden, eine höchst erfolgreiche Propaganda unter den slawischen Stämmen begonnen. Den Handelsstraßen folgend eroberte diese Sektenreligion Italien, Spanien, Frankreich, Flandern und die Kölner Diözese, und im 12. Jahrhundert war das Katharertum bereits eine gewaltige Macht geworden, mit der die Kirche notwendig abrechnen mußte, und die der Anlaß zu der systematischen Ausbildung ihrer Ketzerbekämpfung wurde. Wir unterscheiden noch eine ganze Anzahl lokaler Gruppen, kennen auch eine Reihe hervorragender Führer, die vor allem die arbeitenden Klassen hinzureißen wußten: Peter von Bruys, den ehemaligen Zisterziensermönch Heinrich und Pontius von Perigueux im Süden, Tanchelm in Flandern,

Eudo von Stella in der Bretagne; der erste wurde verbrannt, der letzte eingekerkert, Heinrich wenigstens von der Kirche gemaßregelt. Trotzdem nahmen die Katharer von Italien und Frankreich immer mehr Besitz, gewannen auch in Deutschland und England Boden. Um 1180 trug eine zweite Welle die waldensische Propaganda empor, welche, von Lyon ausgehend, sich über Frankreich, Spanien und Oberitalien verbreitete, sich in einen Lyoneser und einen lombardischen Zweig schied, im Süden und Westen Deutschlands immer fester Fuß faßte und im 14. und 15. Jahrhundert auch das mittlere und nördliche Deutschland überziehend ihre Ausläufer schließlich bis nach Preußen, Polen, Schlesien, Ungarn und Galizien streckte. Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts hatten sich weiterhin vom Niederrhein aus die mannigfaltige Spielarten religiöser Betätigung umfassenden Beghinen über die Niederlande, Frankreich, das Rheinland und Mitteldeutschland ausgebreitet. Im Anfange des 13. Jahrhunderts regte sich in Nordfrankreich die schwärmerische Sekte der Amalricianer, deren Anregungen sich in den süddeutschen Brüdern und Schwestern des freien Geistes fortpflanzten, welche im 14. Jahrhundert mit den Beghinen gewöhnlich zusammengeworfen wurden, ebenso wie die Lollarden oder Alexianer in Holland. In Frankreich traten ferner die Turlupinen und Pastorellen auf, auf deutschem Boden erwuchsen die Ortlibarier, die Sekte von Schwäbisch-Hall, die Adamiten und Luziferaner. Weder die zahlreichen Verästelungen dieser und ähnlicher Sekten, die unter den verschiedensten Benennungen aufgetreten sind, noch ihre Ausbreitung und ihre Schicksale lassen sich gegenwärtig in lückenloser Folge überblicken, über ihre offenbar sehr mannigfaltigen lokalen Voraussetzungen und Ausprägungen fehlt es noch an der wünschenswerten Klarheit, aber Zu-

sammenhänge der einzelnen Gruppen und gegenseitige Anregungen sind vielfach erkennbar, und einige Hauptpunkte der Beurteilung lassen sich feststellen.

Zunächst ist beachtenswert, daß die Propaganda dieser Sekten keine nationalen Schranken kennt, sie hat eine ebenso internationale Tendenz, wie die Kirche, in der sie erwachsen sind, und mit der sie, so lange es möglich ist, den offnen Bruch vermeiden. Daraus ergibt sich schon, daß sie vornehmlich den Spannungen innerhalb des Katholizismus selbst ihren Ursprung danken und im letzten Grunde demselben großen Kulturprozeß entstammen, wie dieser. In der Tat sind die Fäden noch nachzuweisen, welche von ihren Anfängen zu den Paulizianern, Euchiten und Bogomilen der östlichen Kirche hinüberleiten mit ihrer Bekämpfung der kirchlichen Sakramente, des kirchlichen Gottesdienstes, der Taufe, der Kreuze und Bilder, des Lügens, Schwörens, Fluchens und Blutvergießens, mit ihrer gnostisch-manichäischen Theologie, ihrem ausschweifenden Enthusiasmus, ihren Kultmysterien und ihrer Wertschätzung des Psalters, der Propheten und der Evangelien. Bibeln in der Volkssprache waren am frühesten in Frankreich verbreitet, die niederen Stände begannen erst seit der Katharerbewegung dafür Teilnahme zu gewinnen; die wirksamsten Anregungen gingen dabei von waldensischen Kreisen aus, in denen auch die erste deutsche Bibelübersetzung wo nicht entstanden, so doch lebhaft begehrt worden ist. Ferner wird sich nicht nur eine gewisse geschichtliche Kontinuität innerhalb der einzelnen Sektengruppen selbst unmöglich bestreiten lassen, sondern auch ihr Zusammenhang mit vorkatholischen Überlieferungen der apostolischen Zeit wird nicht mehr abzuweisen sein: die Zähigkeit, mit der sie sich neben der herrschenden Priesterkirche durch alle Jahrhunderte der Verfolgung erhalten haben, beweist eben,

daß sie nicht Lehrdifferenzen vertraten, die sich hätten unterdrücken lassen, sondern eine abweichende Grundgestalt christlichen Lebens, die sich gegenüber der in der Weltkirche verwirklichten als die echte apostolische fühlte und nicht im Glauben an Dogma und Kirche, sondern in dem Leben nach den zehn Geboten und den Herrenworten, vornehmlich der Bergpredigt, d. h. also im „Gesetze Christi", den Kernpunkt des Christentums fand. Geschichtlich betrachtet hat deshalb die gesamte Sektenbewegung des Mittelalters den Wert eines jahrhundertelangen Gärungsprozesses gehabt, der, von außen hereingetragen, durch heimische Zuflüsse gespeist, immer rascher um sich griff, je mehr die Kirche sich zu einer politisch-hierarchischen Größe verweltlichte, und der durch das beständige Einsickern neuer Elemente aus der Kultur der höhern Stände immer wirksamere Nahrung empfing; rationalistische, freigeistige, deterministische, nihilistische und mystische Anregungen verquickten sich mit enthusiastischen und apokalyptischen, und unter der Maske einer oft scheinheiligen Askese drängten sich wilde fleischliche Emanzipationsgelüste und aufreizende Umsturzideen ein. Denn vor allem eine religiöse Haupt- und Grundidee des Katholizismus gab es, an die sich alle gefährlichen Masseninstinkte anheften konnten und angeheftet haben, das war die Idee des apostolischen Lebens (Matth. 10, Luk. 10).

Von unten war einst das Christentum emporgestiegen: Krämer, Fischer, Zöllner, Soldaten, Handwerker und Sklaven waren die Hauptbestandteile der ältesten Gemeinden gewesen. Brachte es doch das Reich Gottes zu einem jeden ohne Ansehen der Person, verkündigte es doch den unverlierbaren Wert jeder einzelnen Menschenseele, die Gleichheit aller Stände vor Gottes Angesicht, und pries es doch die freiwillig Armen selig. So kam es, daß

das Christentum sich frühzeitig mit sozialistischen Anschauungen verschwisterte. Und obwohl Christus selbst weder in der Askese das Heil finden gelehrt noch gegen Reichtum und Besitz als solchen irgend geeifert hat, obwohl in den ältesten Gemeinden ebensowenig aus dem Grundsatz der willigen Armut kommunistische Folgerungen gezogen worden sind, das Mittelalter hat jedenfalls eine solche Anwendung christlicher Ideen auf soziale Probleme immer von neuem gemacht. Das kirchliche Naturrecht mit seiner Lehre von der ursprünglichen Gemeinschaft des Besitzes, mit seiner Ableitung des Privateigentums, der Ehe, des Staates, der ständischen Gegensätze, der Gesetze und der Arbeit aus dem Sündenfall mußte solche Gedankenreihen immer wieder anregen, und vor allem mit Berufung auf eine vielgenannte Stelle der Apostelgeschichte (4, 32) erklärte man die freiwillige Armut und die Gütergemeinschaft für den idealen Christenstand, für die gottgewollte Form des apostolischen Lebens, dem die echten Nachfolger Jesu und seiner Jünger nachzutrachten hätten. Mit dieser Idee verband sich eine zweite: die der unsichtbaren Kirche. Der urchristliche Gedanke, daß die Kirche, als eine himmlische, auf Erden, wo es nur zerstreute Gemeinden gebe, unsichtbar sei, war durch die Entwicklung des Katholizismus allmählich zurückgedrängt worden: die Kirche hatte begonnen, sichtbar zu werden, ihre sichtbaren Merkmale wurden die Glaubensregel, die apostolischen Schriften und die bischöfliche Verfassung; die Kirche war eingegangen in die Welt und hatte sich als das irdische Gottesreich entfaltet. Aber neben der Ausbildung des rechtlichen Kirchenbegriffs ging doch beständig ein rein religiöser einher, neben dem Begriff der empirischen der einer unsichtbaren Kirche, einer Gemeinschaft der Erwählten, der Heiligen. Wie bei Augustin der empirische mit dem idealen Kirchen-

begriff verquickt erscheint, so arbeitet auch die ganze Theologie des Mittelalters mit dieser Doppelheit: die Kirche als der mystische Leib Christi, als die Gemeinschaft der Prädestinierten einerseits, als hierarchisch organisierte Gnadenanstalt anderseits. Da aber das Heil für jeden einzelnen ein unerfahrbares Geheimnis und die sichtbare sakramentale Kirche die einzige Vermittlerin der göttlichen Gnade ist, so ist die Kirche für jeden, der der ewigen Seligkeit gewiß werden will, schlechterdings nicht zu umgehen; der ideale Kirchenbegriff wird demnach ausdrücklich anerkannt, dem empirischen sogar übergeordnet, doch seine praktische Bedeutung erscheint neutralisiert: er enthält keinen Maßstab, an dem sich die Autorität der empirischen Kirche prüfen ließe, die Erwählten kennt niemand, als Gott allein. Aber, so mußte man weiter fragen, woher wissen denn Papst und Kardinäle, woher die Glieder der Hierarchie, daß gerade sie zu den Erwählten gehören, daß sie das Haupt und die vornehmsten Glieder der Kirche darstellen und über die göttlichen Gnadenschätze nach Gutdünken verfügen dürfen? Ohne Zweifel kraft des ihnen übertragenen und durch ihre Reihe sich forterbenden apostolischen Geistes. Indessen — und damit traf man den Punkt, wo sich die beiden genannten Ideen kreuzten — bewähren sie sich denn auch wirklich als echte Träger dieses Geistes? sind das die wahren Nachfolger Jesu und der Apostel? Nimmermehr! Nicht Armut, Demut, Gehorsam, Keuschheit und Duldung, nicht Reinheit des Wandels, nicht opferwillige Nächstenliebe sind ihr Wesen, sondern Hochmut, Fleischeslust und Verfolgungssucht, Sittenlosigkeit, Ehrgeiz und Habgier; nicht das Gottesreich stellen sie dar, sondern das Reich des Antichrists, denn sie wissen nichts von dem Gesetze Christi, von dem Glauben, der in der Liebe tätig ist. Zwar die Mönche sollten den exem-

plarischen Stand der Vollkommenen bilden, aber bisher hatte noch jeder Mönchsorden gezeigt, daß er unfähig sei, dem ergriffenen Ideale treu zu bleiben. Was die Glieder der Kirche offenbar nicht zu leisten imstande waren, das wollte nun das erstarkende religiöse Selbstgefühl der Laien in die Hand nehmen: eine umfassende Erneuerung des apostolischen Lebens in freiwilliger Armut, Predigt, Auslegung und Lehre des Gesetzes Christi, in persönlicher Heiligung, Seelsorge, Wandermission und selbstloser Liebestätigkeit. Es galt, damit einen heilsamen Sauerteig in die Kirche zu werfen, einen wachsenden Druck zu erzeugen, der vielleicht mit der Zeit mächtig genug werden konnte, den entarteten Klerus zur apostolischen Lebensführung zurückzuzwingen; es galt, eine Kirche innerhalb der Kirche zu schaffen. Die freiwillig Armen, die das apostolische Leben auf sich genommen und damit den Heiligen Geist empfangen haben, das sind die wahren Erwählten Gottes. Sie leben hienieden in der Zerstreuung, keine Organisation hält sie zusammen, nur die Gemeinsamkeit der Liebe und der sündentilgenden göttlichen Gnade, der Hoffnungen und der geistlichen Kräfte; innerhalb der sichtbaren Kirche fühlen sie sich als die Mitglieder der unsichtbaren, und diese ist überall, soweit der lebendige Geist Christi wirkt. An einen völligen Bruch mit der empirischen Kirche dachten dabei die wenigsten. Von einer Gleichstellung der Laien mit den Priestern war man so weit entfernt, daß man sich eine eigene Art von Hierarchie zurechtmachte, auch an der apostolischen Sukzession festhielt und die kirchlichen Gnadenmittel keineswegs entbehren konnte, wiewohl vielfach der donatistische Gedanke wieder auftauchte, daß die Wirksamkeit der Sakramente von der sittlichen Würdigkeit ihres Spenders abhänge, wiewohl man die Strafgewalt und das Gesetzgebungsrecht der Hierarchie nicht anerkannte,

Heiligen- und Bilderverehrung, Fegefeuer und Ablaß, Messe und Kultus, selbst die prächtigen Gotteshäuser und alles, was man an der Religion für Menschenwerk hielt, gern verwarf. Der durchgehende Kernpunkt dieses Sektenchristentums war bei alledem doch allein die Pflege des apostolischen Lebens, der Bußzucht und der Liebestätigkeit, und selbst die wildesten Ausartungen des Sektentriebes, das gelegentlich hervorschlagende enthusiastische Element, welches nicht nur alle äußeren Schranken, sondern selbst die Stimme des Gewissens übersprang, und die aus den mannigfachsten Quellen gespeisten widerkirchlichen Anschauungen hingen irgendwie mit diesem apostolischen Grundzug zusammen. Insbesondere die weitwirkenden Prophezeiungen des Joachim von Fiore und die verwandten Erwartungen der Amalrikaner von dem nach Ablauf des hierarchisch-sakramentalen Zeitalters anbrechenden Zeitalter des Heiligen Geistes, in dem alle irdischen Schranken fallen und die Gerechten, auch Griechen, Juden und Heiden in ihrem Gott und seinem Evangelium sich vereinigen würden, sind unter dem Einfluß jenes apostolischen Ideals entstanden. Die reisenden Sektenhäupter, die apostolischen Vollkommenen, wurden von der Menge wie Heilige verehrt; die Ehrfurcht vor ihnen war am größten da, wo man einen unsittlichen Klerus vor Augen hatte. Gern überließ man sich der Seelsorge dieser echten Hirten, viele Tausende strömten deshalb den Sekten zu oder nahmen doch ihren Geist in sich auf. Nicht nur die arbeitenden Klassen, auch die Angehörigen der höheren Stände neigten sich ihnen zu; zog doch nicht nur die einleuchtende Einfachheit ihrer sittlich-religiösen Grundsätze, ihr Verzichten auf den komplizierten Apparat der Kirche, die Kraft ihres Wollens und ihrer verinnerlichten Religiosität mächtig an, sondern auch der Reiz der Konven-

tikelbildung, einer geistigen Gemeinschaft, die sich über die Stumpfheit der großen Masse erhaben als ein Bund von Wissenden und Erleuchteten fühlen durfte, und wo nicht durch positive Aufreizung, so doch schon durch ihre bloße Existenz gegen das bestehende Kirchenwesen Protest erhob. Und je grausamer nun die Kirche mit ihrer Inquisition und den furchtbaren Ketzerkreuzzügen gegen jene Sekten vorging, um so fester hafteten deren kirchenfeindliche Anschauungen im Volke, denn mit dem Schlagwort vom apostolischen Leben war der unheimliche Punkt bloßgelegt, an dem die religiösen und die sozialen Probleme zusammenstießen, wo die kirchliche Frage gewissermaßen zu einer „Magenfrage" wurde.

Von der aristokratischen Epoche des Mittelalters hatte man den Haß gegen die Hierarchie übererbt; in der Epoche des aufstrebenden Massengeistes der unteren Stände nahm dieser eine viel massivere Form an. Denn je mehr im Zeitalter der Geldwirtschaft die Gegensätze von Reich und Arm sich schieden, der Unterschied der Besitzverhältnisse im städtischen Zusammenleben sich aufdrängte, der Klassenhaß wuchs, die kleinen Leute dem Übergewicht des Kapitals erlagen und ein Proletariat allmählich großgezogen wurde, und je mehr anderseits die neue geldwirtschaftliche Kultur einen ansteckenden Geist der Wagelust, des Wettkampfes und des Sichemporringens erzeugte, welcher Stimmungen der Unzufriedenheit rasch verbreitete, um so mehr mußte jenes Schlagwort vom apostolischen Leben die Massen aufreizen und den alten Haß gegen die Kirche und ihre Reichtümer zur Flamme entfachen helfen. Eine unausfüllbare Kluft zwischen Klerus und Laien hatte sich befestigt, die unter dem Drucke der sozialen Not immer grimmiger empfunden wurde. Wollte die Kirche der hier drohenden Gefahr vorbeugen und die Kluft wo nicht zu

schließen, so doch zu überbrücken suchen, so mußte sie sich mit der Forderung des apostolischen Lebens, wie sie früher die Reformpartei erhoben, wie sie jetzt aus den Laienkreisen immer dringlicher laut wurde, irgendwie abfinden. Eine Aneignung dieses apostolischen Ideals von seiten der ganzen Kirche wäre angesichts der durch die Logik der Geschichte einmal geschaffenen Zustände eine ungeheure Lächerlichkeit gewesen: die nur in einem mittelalterlichen Kopfe denkbare Utopie des Jahres 1111 hatte das zum Überfluß deutlich gemacht. Aber es blieb die Möglichkeit, jenes Ideal in das Programm der Kirche aufzunehmen und durch eine neue Institution zu autorisieren. Das geschah mit der Schöpfung der Bettelorden des 13. Jahrhunderts, der Franziskaner, Dominikaner, Augustinereremiten, Karmeliter und ihrer Nachbildungen: Schöpfungen, die zwar nicht von der Kirche ausgegangen, aber in kluger Politik von ihr verwertet und dienstbar gemacht worden sind. Die Kirche machte sich damit zur Bahnbereiterin desselben Gedankens, den zuerst Norbert von Xanten formuliert, den die Waldenser zur Norm ihres Christentums erhoben hatten, und dem das Papsttum schon 1206 durch die Bestätigung einer waldensischen Sondergruppe, der „Katholischen Armen“, eine Stelle in der Kirche angewiesen hatte. Aber die Aufgabe der Bettelorden sollte es nun werden, die immer lebhafter anwachsenden Bedürfnisse der städtischen Laienfrömmigkeit, deren Anforderungen der Welt- und Ordensklerus weder der Zahl nach, noch nach geistiger Bildung und persönlicher Würdigkeit irgend gewachsen war, zu befriedigen, zu überwachen und in den Bahnen des römischen Kirchentums festzuhalten. Es galt, die zum Selbstgefühl erstarkte Laienbildung durch eine höhere Bildung zu überbieten, als sie den scheel angesehenen Klerikern zur Verfügung stand, es

galt, dem Verlangen nach geistlicher Speisung durch Predigt und liebevolle Seelsorge zu genügen und vor allem die unteren Klassen durch eine Verwirklichung der apostolischen Lebensideale im größten Stile zu gewinnen.

Wenn auch Franz von Assisi, dies naive, in seiner himmlischen Freiheit, fröhlichen Armut und unendlich friedvollen Jesujüngerschaft unvergleichliche, poesieverklärte Kindergemüt, nicht ohne Bitterkeit die Reinheit seines apostolischen Ideals durch den Bund mit dem Papsttum getrübt und seine in persönlicher Liebeskraft und in der selbstlosen Nachfolge Christi frei zusammenwirkende Brüdergemeinschaft zu einer mit weltlichen Verfassungsorganen ausgerüsteten und durch alle Provinzen der römischen Christenheit sich verzweigenden gewaltigen Ordensbildung allmählich sich entwickeln sah, so hat dieser scheinbare Abfall seiner Stiftung von ihrem ursprünglichen Ideal doch der herzenzwingenden Kraft keinen Abbruch getan, die die Laienwelt des Mittelalters von diesem ihrem liebenswertesten Heiligen in sich einströmen fühlte. Bernhard von Clairvaux war durchaus der Heilige eines aristokratischen Zeitalters gewesen, Franz von Assisi trug die herzlichen, traulichen, unmittelbar überzeugenden Züge des von theologischer Bildung unbeschwerten bürgerlichen Heiligen. Sein innig frommer, von keinem Zwiespalt zerrissener, im Evangelium gebadeter Geist hat auf die Laienwelt eine unberechenbare Wirkung geübt, das katholische Christentum in den unteren Ständen durch die Macht der Liebe eigentlich erst recht befestigt, neben die geheimnisvolle Macht der Sakramente die leichter faßliche des Evangeliums gepflanzt, das Herz der Massen gerührt, ihr Widerstreben überwunden, es weicheren Empfindungen, zartern Gefühlsschwingungen empfänglich gemacht, durch die Stimmungen der Jesuliebe, der höheren mönchischen

Askese, des tätigen und des beschaulichen Christentums es langsam überwältigt und den Einflüssen der theologischen Mystik aufgeschlossen. Er hat durch den Glorienschein, den er um die Armut goß, das Selbstgefühl und den religiösen Betätigungstrieb der niedern Laienschaft nachhaltig angeregt und vertieft und auch für diese gesellschaftlichen Schichten die Religion als eine individuelle Lebensmacht erobern helfen in ähnlichem Sinne, wie es der heilige Bernhard für die höheren Kreise geleistet hatte. In dem weiblichen Orden der Klarissen und den Bußbruderschaften, den später so genannten Tertiariern, die außerhalb eines Ordens, in der Ehe und im weltlichen Beruf verblieben, gleichwohl aber zu einem sittlich gebundenen Leben im Sinne des Gesetzes Christi sich verpflichteten, sowie in den zahlreichen Nachbildungen solcher zumeist von den Bettelorden beeinflußten oder geleiteten Laienvereinigungen wirkte der von Franz gegebene Anstoß ins Große und Breite fort, durchdrang alle Stände mit einer gleichmäßigen religiösen Disziplin und wirkte erheblich dazu mit, daß das Religiöse die vorherrschende Grundfarbe aller Gedanken und Strebungen wurde. Aber die Privilegierung der Bettelorden bezeichnete weiterhin auch den letzten großartigen Versuch des Papsttums, seine moralisch-religiöse Autorität wiederzugewinnen, die es über dem gewalttätigen Ausbau seiner juristisch-politischen Weltmachtstellung eingebüßt hatte, und zugleich vermochte es dadurch eine Fühlung mit der neuen, demokratisch gerichteten Kultur zu gewinnen. Namentlich aber ist die Kirche erst durch den Bund mit den Bettelorden zu einer wissenschaftlichen Großmacht geworden. Die Geschichte der Philosophie und Theologie, der Kunst, der Dichtung und des Rechts zeugt von den geistigen Taten der Bettelmönche, ihr Horizont war ein so universaler, wie der des

Romanismus, dem sie dienten. Im Kampfe gegen Häresie und Sektenwesen waren sie des Papsttums gewaltigste Streiter, und die Macht ihrer Bußpredigt hat die weltlich-ästhetische Geisteskultur der Stauferzeit zurückgedrängt, aus den Tiefen des Volkes aber die religiösen Kräfte hervorgeholt, deren Andrang jene schließlich erlegen ist, deren Umprägungen sie sich nicht widersetzen konnte.

Doch ehe noch das Jahrhundert zu Ende gegangen war, hatten auch die Bettelorden abgewirtschaftet: der Bund mit der Papstkirche war auch ihnen zum Gift geworden. Nicht nur, daß sie durch ihre päpstlichen Privilegien allenthalben die kirchliche Verfassung untergruben, das Band zwischen Pfarrer und Gemeinden, zwischen Bischöfen und Diözesen zerrissen und sich so die bitterste Feindschaft des Weltklerus zuzogen, auch den Haß der Massen, den die Pfarrgeistlichen geflissentlich aufstachelten, haben sie immer sicherer auf sich versammelt, je mehr es klar wurde, daß auch sie unter dem Deckmantel der Religion auf die Ausbeutung der Gläubigen ausgingen. Denn da sie eben feste Einkünfte nicht haben sollten, die Forderung der apostolischen Armut aber mit der Zeit immer weniger ernst gehandhabt wurde, so galt es, aus den Almosen immer reicheren Gewinn zu schlagen, und so wurde der Ablaßschacher gerade durch die Bettelmönche zu einem schamlosen Mißbrauch geistlicher Mittel. Weil sie ferner, eben infolge des Bettelprinzips, auf Gunst und Spendelust der großen Masse angewiesen waren, so unterlagen sie selbst dem niederziehenden Massengeiste, zu dessen geistlicher Leitung sie doch bestimmt waren. Ihre Predigt ging mehr und mehr auf Sensation, augenblickliche starke Erfolge, plötzliche Wallungen und Kitzelung der religiösen und sozialen Masseninstinkte aus, ihre seelsorgerischen Pflichten erledigten sie zum guten Teile mit mechanischer

Leichtfertigkeit; nicht ein religiöses Motiv, sondern die Arbeitsscheu begeisterte sie für den Mönchsberuf, und, von städtischer Lebenslust immer heilloser angesteckt, wurden sie nur zu rasch die widerwärtigen Karikaturen ihrer apostolischen Vorbilder. Nicht nur ihr Bildungseifer versagte, auch ihr geistiger Horizont verarmte, sie wurden eben so roh und stumpf, eben so abergläubisch, wie die Massen, die ihrer Mission vertraut waren, und gerade durch die Bettelorden ist die eigentümliche Laienfrömmigkeit des ausgehenden Mittelalters mit ihrem Heidentum unter christlicher Etikette nicht unbeträchtlich gefördert worden. Aber auch die äußere Sittlichkeit verfiel in ihrer Mitte reißend schnell, ihre Geilheit und Unzucht, ihre Almosengier, ihr anmaßender Hochmut, ihre feile Frömmigkeit wurden sprichwörtlich; die Literatur ist voll von ihren Streichen, und der Bettelmönch wurde ein so landläufiger Typus von Dummheit und käuflicher Gemeinheit, daß alle ernsthaften und würdigen Elemente, die auch unter ihnen noch zahlreich vorhanden waren, nicht dagegen aufkommen, daß alle mönchischen Reformen, die doch immer nur Episoden blieben, die öffentliche Meinung nicht mehr umstimmen konnten. Wo war das Ideal des apostolischen Lebens geblieben? Es war zu einer ekeln Fratze geworden, ja, es war zu einem unerträglichen sozialen Krebsschaden entartet.

Früh war die Gefahr der Verweltlichung im Minoritenorden bemerkt worden, und eine konservative Gruppe, die Spiritualen und Fratizellen, hatte ihr entgegenzuwirken gesucht, doch ohne dauernde Frucht, denn das Papsttum begünstigte durch Privilegien und Verfügungen die überwiegende Partei, welche die Ordensorganisation immer straffer auszubilden, die Verfassung immer weltförmiger zu gestalten und infolgedessen die Strenge der Regel immer mehr umzubiegen strebte. In der Verzweiflung, die

Reinheit ihres Ideals nicht mehr retten zu können, stürzte sich jene strengere Gruppe in eine wilde Apokalyptik und streute Weissagungen joachimischen Geistes aus, in denen das Papsttum als Babel, als Antichrist und Religionsfälscher erschien, die ganze hierarchische Kirche als ein ungeheurer Abfall und der Papst nicht als der Erbe Petri, sondern Konstantins, Weissagungen, die sehnsüchtige Ausblicke auftaten auf ein nicht mehr fernes goldenes Zeitalter, in dem ein großer Kaiser über den Klerus furchtbares Gericht halten und ein frommer Franziskanerpapst die heilige Kirche in ihrer apostolischen Reinheit und Armut wiederherstellen werde. Der Widerstand des Papsttums, welches den Satz von der evangelischen Armut 1322 für ketzerisch erklärte, trieb diese altfranziskanische Partei in einen erbitterten Kampf hinein, der in der Laienwelt einen mächtigen Nachhall weckte und durch Märtyrerblut geheiligt wurde. Seitdem war die Kraft des Mönchtums gebrochen: sie hatte sich erschöpft, aufgerieben in dem Dienste eines Ideals, welches, aus dem Schoße der Kirche geboren, dennoch von dieser selben Kirche freventlich verleugnet worden war. Auf eine Umkehr war nun nicht mehr zu hoffen. Von der Kirche zurückgestoßen, warf sich ein Teil der Franziskaner dem Staat in die Arme, schmiedete Ludwig dem Baiern seine Waffen zum Kampf gegen die Kurie und zog kühn die theoretischen Folgerungen der staufischen Staatsidee; ein andrer Teil suchte Fühlung mit den sozialistischen Ideen, welche in den Massen gärten, wiegelte sie in mündlicher und schriftlicher Propaganda gegen den hierarchischen Klerus auf, trug die Gedanken des Joachimismus nach allen Seiten und half so die allgemeine Spannung auf einen plötzlichen Umschwung, eine nahe bevorstehende Revolution geflissentlich nähren.

Die unheilvolle Verquickung der religiösen und der sozialen Frage unter dem Zeichen des Armutsideals war also durch die Bettelorden nicht gelöst, sondern nur noch fester gezogen, die in ihr verborgene Gefahr war akut geworden, eine furchtbare Gewalt wohnte ihr bei: wann wird sie hervorbrechen? Seit den aufregenden Prophezeiungen der heiligen Hildegard von Bingen hatte sich der Gedanke einer blutigen Priesterverfolgung und einer Einziehung alles Kirchenguts in den Köpfen festgesetzt. Der Antichrist, den man schon 1260 erwartet hatte, war nicht erschienen, der erwartete Reformpapst ebensowenig, und während die einen inbrünstig auf ein goldenes Zeitalter immer noch hofften, gaben sich die Andern einem trostlosen Pessimismus hin: die Kirche dünkte sie wie eine einzige große Krankheit, für die kein Kraut gewachsen war. „Jene sagen, die Welt müsse sich erneuern" — schrieb ein italienischer Mönch —, „ich sage, sie muß zugrunde gehen!" Aber eben diese zwiespältige Stimmung zeitigte Weissagungen über Weissagungen, deren aufreizende Wirkung auf die Massenphantasie sich schwerlich hoch genug veranschlagen läßt: jeder Papst, jeder Kaiser, jeder wortgewaltige Bußprediger, jede politische, jede Naturerscheinung wurde auf ihren Zusammenhang mit solchen Prophezeiungen geprüft, in allem und jedem gewöhnte man sich ein Anzeichen der verkündigten Umwälzungen zu sehen, man verlernte beinahe die Schätzung des Möglichen und der realen Kräfte, man begann mit der Möglichkeit großer, weltumgestaltender Wunder zu rechnen; und bei einer solchen Betrachtung der Dinge mußte natürlich unter plötzlichen Gesinnungswechseln, Gefühlsverwirrungen, geistigen Epidemien und einem gefährlichen Überwiegen des elementaren Instinkt- und Trieblebens alles Zielbewußtsein des Handelns, alle Klarheit des Urteilens, alles ge-

sunde Maß in Beherrschung der Zustände wie der Persönlichkeiten verloren gehen. In den Massen gärte und drängte es: das Evangelium der Armut begann seine furchtbare kommunistische Kehrseite sehr begehrlich und unasketisch hervorzudrehen, und schon schüttelte es die erhobenen Fäuste nicht wider den gehaßten Klerus allein, nein, auch gegen die wucherischen Juden, gegen die städtischen Patrizier, gegen die fürstlichen Bedrücker und ihre Helfer, die römischen Rechtsverdreher, gegen die ganze Schar pfäffischer, despotischer, kapitalistischer Blutsauger und Freiheitsmörder. Um eine Vorstellung von dieser revolutionären Erregtheit in den Städten zu gewinnen, braucht man etwa nur die Gedichte Suchenwirts aufzuschlagen oder das Gedicht über den Würzburger Städtekrieg von 1397, wo bereits Pfaffen, Adlige und Juden und die besitzenden Klassen überhaupt in einen Topf geworfen werden, über alle will der Pöbel herfallen, um ihr Gut zu teilen, denn „sie sind Tag und Nacht voll, so sind uns unsre Magen hohl". Namentlich die Judenverfolgungen schon des 14. Jahrhunderts entsprangen nicht mehr religiösen Ursachen, wie einst aus Anlaß der Kreuzzüge, sondern vorwiegend der sozialen Erbitterung. Und die Aufstände in den Reichsstädten zeigten schon im 13. Jahrhundert unverkennbare Spuren sozialistischen Charakters: hatte doch auch hier die Kirche mit ihrer doktrinären Mißachtung des Handelsstandes als des „Wuchers" der Revolution in die Hände gearbeitet, und eine unreife nationalökonomische Einsicht konnte im Bunde mit dem Egoismus wirtschaftlicher Unzufriedenheit auch hier in der Kirchenlehre gleichsam einen Rechtstitel finden, um dem Kapitalismus des Handelsstandes als einem unsittlichen und widerchristlichen den Krieg zu erklären. Die Literatur wurde jetzt zu einem Kampfplatz, auf dem sich die

einzelnen Stände grimmig befehdeten, aber so übermütig und höhnisch die Invektiven besonders der adligen Klassen lauten mochten, denen die Städter als gutes Wildpret und die Bauern als zuchtloses Vieh galten, hinter solchen keden Herausforderungen verbarg sich doch eine gewaltige Angst, daß der Bauer, dem man auch den städtischen Pöbel zurechnete, den Adel „fressen“ werde, daß für die alte Gesellschaftsordnung bald die letzte Stunde geschlagen haben könnte. Von den Vorläufern der französischen Revolution hat Tocqueville das treffende Wort gesagt: „Als man anfing, sich für das Volk zu interessieren, sprach man von ihm in seiner Gegenwart, als ob es nicht da wäre.“ Das gleiche gilt vom 14. und 15. Jahrhundert: die Wissenschaft hatte die Lehre von der Souveränität des Volkes ausgebildet, aus dem Schoße der Kirche immer drohender sich das Evangelium von der Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen erhoben: den Armen gehört das Himmelreich, sie sind die erwählten Kinder des Herrn. Nun hatten diese Gedanken die Massen berauscht, und sie hatten nicht übel Lust, das erhoffte goldene Zeitalter in ihrer Weise in Szene zu setzen. An Warnungen fehlte es nicht, aber sie verklangen in dem Sturme, der über die Welt des 15. Jahrhunderts plötzlich dahinbrauste und die seit lange dräuenden Gewitter zu einer ersten verheerenden Entladung brachte. Die hussitische Bewegung ist gemeint; ihr Ursprung und ihr Verlauf ist aus den geschilderten Voraussetzungen leicht verständlich zu machen.

Sie empfing gleichsam ihre Mündigkeitserklärung durch die Übernahme eines fremden Vorbilds, der Wiclifschen Reformbewegung in England. Diese setzte im Jahre 1377 ein, und ihr Führer, ein Jünger der Scholastik in der das augustinische Element schärfer betonenden Fassung Bradwardinas, fand aus den antikurialistischen Ten-

denzen des in kräftiger Entwicklung begriffenen angelsächsischen Landeskirchentums heraus Beruf und Erfolg nicht eines religiösen, aber eines kirchenpolitischen Reformators. Nicht die Selbständigkeit einer reichen Natur, sondern die Klarheit und Schärfe der Formulierung gab seinen Forderungen den ungewöhnlichen Nachdruck. Er war durchdrungen von dem waldensisch-franziskanischen Glaubenssatze, daß das Evangelium eine Sache des Lebens sei, und der Konflikt des landeskirchlichen Stammesgefühls mit universalpäpstlichen Anmaßungen gab ihm den Mut, die Berechtigung des hierarchischen Kirchenbegriffs an dem ethisch-apostolischen zu prüfen, demnach das objektive Recht des Papsttums und der Hierarchie zu leugnen, ihr subjektives Recht aber von der Beobachtung des Gesetzes Christi abhängig zu machen. Objektiv ist dem Klerus der weltliche Besitz und die weltliche Gewalt abzustreiten, und weltliche Verhältnisse durch geistliche Strafen zu regeln, steht ihm nach der Schrift nicht zu. Auch die Schlüsselgewalt des Papstes ist wesentlich keine andre, als die eines jeden Priesters: sie kann nur lösen und binden, soweit sie sich in den Normen des Gesetzes Christi hält. Es gibt nur einen, der Gnade verleiht, es gibt nur Ein Haupt der Kirche: Christus. Nur wer in Christi Gesetz bleibt, steht in seiner Gnade und in seinem Leben, ob er Laie sei oder Priester; somit darf auch der Priester von dem Laien zur Rechenschaft gezogen, angeklagt und gestraft werden. Und wenn der Unterschied der Stände als Kleriker, Herren und Volk in der Schrift gegründet ist, so doch nicht die hochmütige Trennung der Sekten, denn es gibt nur Eine christliche Sekte: die, welche sich zum göttlichen Gesetz bekennt. Alle besondern Sekten aber, die sich einen eigenen Wert beilegen, wie die weltliche Hierarchie, die älteren Orden und die Bettelmönche, haben keinen Grund in der

Heiligen Schrift. Die scharfe Scheidung der religiösen und der weltlichen Sphäre, der tiefe sittliche Ernst und die Popularität seines apostolischen Grundgedankens erklären die Erfolge dieses Reformators, der von seinem Schriftprinzip her auch zur Übersetzung der Bibel in die Landessprachen und zu einer biblizistischen Kritik der kirchlichen Praxis fortschritt, indem er die Transsubstantiationslehre verwarf, Ablaß und Ohrenbeichte, Heiligendienst, Reliquienverehrung und Wallfahrten bekämpfte, den geistigen Charakter des Gottesdienstes betonte und das Sakrament der Firmung, der letzten Ölung und der Priesterweihe als nicht schriftgemäß bestritt. Diese Gedanken — die übrigens in dem Bauernaufstand in Kent im Sommer 1381 auch ihre naheliegende sozialistische Anwendung gefunden hatten — in zahlreichen Predigten, Traktaten und Streitschriften mit Beredsamkeit und Scharfsinn entwickelt, schlugen zündend ein auf dem Boden Böhmens. Hier hatte vor allem durch Karls IV. ausgezeichnete Landesverwaltung das kulturbildende Deutschtum seine Aufgabe so trefflich gelöst, daß das tschechische Element zu einer Höhe der Selbständigkeit entwickelt worden war, welche jenes jetzt als ein feindselig Fremdes empfand und sich stark genug fühlte, es auszustoßen. Hier war ferner durch die Propaganda eines Milicz von Kremsier und Matthias von Janov der römische Kirchenbegriff gelockert, die alte franziskanische Frömmigkeit und Apokalyptik eingebürgert und seit der Vermählung der Tochter Karls mit Richard II. von England (1382) die Verbindung von Prag und Oxford hergestellt worden, so daß nunmehr die Ideen Wiclifs sich mit den vulgären franziskanischen treffen konnten. Ihre oppositionelle Wendung gegen die hierarchische Kirche aber mußte durch den Haß auf das Deutschtum, welches doch jene Kirche und ihre fremde Kultur

ins Land gebracht hatte, hier den fanatischen Schwung eines „Gotteskrieges" gewinnen.

Der erste Herd Wiclifscher Ideen war die Prager Universität, welche schon 1409 das deutsche Element ausstieß, was zur Gründung der Universität Leipzig führte. Der einflußreichste Wortführer war seit 1398 der Professor und Prediger Johannes Hus, den der Erzbischof wegen seiner ketzerischen Anschauungen vom Predigtamt ausschloß und trotz seiner Appellation an den Papst und dem Widerspruch der Universität mit dem Kirchenbann belegte. König Wenzel suchte zu vermitteln, aber der Papst bestätigte den Bann, was eine solche Erbitterung erregte, daß die Opposition gegen den Mißbrauch geistlicher Mittel zu irdischen Zwecken, von Hus, Hieronymus von Prag und andern redegewaltigen Agitatoren geleitet, immer leidenschaftlicher anwuchs: der Ablaß wurde als teuflischer Betrug gescholten und die päpstliche Kreuzbulle 1412 in Prag öffentlich beschimpft und verbrannt. Der Bann über Hus wurde erneuert und das Interdikt über seinen Aufenthaltsort hinzugefügt, infolgedessen er, auf Christus als seinen einzigen Richter weisend, Prag verlassen mußte, um sich nunmehr der demagogischen Wanderpredigt zu widmen. Seine Verurteilung auf dem Konstanzer Konzil am 6. Juli 1415 rief in Böhmen eine ungeheure Bewegung hervor, welche augenblicklich eine starke nationale Färbung annahm und sich gleichzeitig gegen das Kaisertum wie gegen die Kirche erhob. Man verlangte das Recht der freien Predigt und erklärte alle kirchlichen Verfügungen für ungültig, wofern sie nicht schriftgemäß seien. Als aber Papst und Konzil zur Unterdrückung dieser böhmischen Ketzerei aufgerufen hatten, fühlte man sich sogar stark genug, Sigismund die böhmische Krone zu verweigern. Dieser suchte vergeblich für einen Kreuzzug gegen die

Böhmen Stimmung zu machen. Gegenüber den vom Fanatismus und von der Feldherrngenialität eines Ziska disziplinierten böhmischen Bauernheeren erwies sich die militärische Leistungsfähigkeit des Reiches völlig ohnmächtig, Böhmen wurde von den Hussiten rasch erobert, hunderte von Kirchen und Klöstern wurden verbrannt, und seit 1425 brach die Bewegung in verheerenden Raubzügen über das wehrlose Deutschland, über Sachsen, Ungarn, Schlesien und Baiern herein, mit Blut und Schrecken ihren Weg bezeichnend, überall aber auch einen merklichen Bodensatz antikirchlicher, kommunistischer, sozialrevolutionärer Gärungsstoffe zurücklassend. Denn die Zündmasse christlich-sozialer Anschauungen hatte überall ungefähr in derselben Stärke bereit gelegen, aus dem nationalen Programm der Tschechen war nur der entscheidende Funke hervorgesprungen, der jene Zündmasse in Flammen setzte, welche sich nun reißend weiter fraßen und, als der Hussitensturm verbraust war, unter der Asche allenthalben fortglommen, um an verschiedenen Punkten stoßweise wieder hervorzuschlagen und, in einer langen Reihe von Revolutionsbränden durch das Jahrhundert sich fortpflanzend, erst in dem furchtbaren Blutbade des Reformationszeitalters zu verlöschen.

Der Laienkelch, d. h. die Forderung des Abendmahlgenusses in zweierlei Gestalt (Utraquismus), war lediglich ein Symbol der hussitischen Bewegung, unter dem sich die im übrigen auseinanderweichenden Parteien trafen. Die gemäßigte Partei, vertreten durch den Adel, die Universität und Altstadt Prag, fand in den Verhandlungen mit dem Basler Konzil — Verhandlungen also mit notorischen Ketzern, welche Beschämung für die Kirche! — den Boden einer Verständigung mit dem Katholizismus (1433) und erwirkte durch die Privilegien des Laienkelchs, der

Bestrafung öffentlicher Verbrechen der Geistlichen seitens der zuständigen Behörden und der freien Predigt des Evangeliums die allerdings unsichere und vom Papsttum angefochtene Selbständigkeit der böhmischen Landeskirche, in welcher dann freilich die religiösen Freiheitsbestrebungen später ebenso zum Schweigen gebracht wurden, wie die analogen demokratischen einer rücksichtslosen Adelsherrschaft unterliegen mußten. Die demokratische Partei der Taboriten und Orphaniten aber, welche die Säkularisation des Kirchengutes, Herstellung der apostolischen Sittenzucht, Verwerfung der Klöster, des Fegefeuers, des Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienstes verlangte, ferner das gottesdienstliche Gepränge ebenso wie die fremde Kirchensprache, die Hierarchie und die theologische Wissenschaft ablehnte, in ihrem herben moralistischen Rigorismus ein entschieden kulturfeindliches Gepräge trug und, obwohl gegen alle weltlichen Gewaltmittel grundsätzlich protestierend, doch nicht nur durch aufreizende Manifeste an alle Nationen und durch fanatische Reiseprediger, sondern selbst mit Feuer und Schwert das Reich Gottes auf Erden aufrichten wollte, eine Theokratie sozialistischen Charakters auf Grund des Gesetzes Christi, der apostolischen Lebensführung, — diese radikale Partei blieb, auch nachdem ihre kriegerische Kraft 1434 gebrochen, ihr Enthusiasmus nach blutigen Kämpfen verraucht und die Wildheit ihrer kommunistischen Auswüchse gebändigt war, auf dem Boden der Wicliffschen Anschauungen stehen, schloß sich vielfach der waldensischen Propaganda an und wirkte in ihrer reinsten, religiösen Fassung in der frommen Gemeinde der weltflüchtigen böhmischen und mährischen Brüder fort, welche dann das Auftreten Luthers mit so freudigen Hoffnungen begrüßten.

Schon einsichtige Zeitgenossen haben es völlig klar erkannt, daß es sich bei dem Hussitismus nicht bloß um eine

einfache Auflehnung gegen die kirchliche Autorität handelte, auch nicht bloß um eine nationalböhmische Angelegenheit, sondern um die Grundfragen der menschlichen Gesellschaft: es galt, gegen diese nicht allein kirchliche Ketzerei das Interesse der gebildeten Menschheit überhaupt zu verteidigen. Denn von dem Gedanken der apostolischen Armut, der christlichen Gleichheit und Brüderlichkeit her sollte hier ein Umsturz der Gesellschaftsordnung versucht werden. Nicht nur die Schranken zwischen Priestern und Laien, sondern auch zwischen den regierenden und besitzenden und anderseits den dienenden und arbeitenden Klassen sollten fallen, die Vorrechte der Geburt, der Bildung und des Eigentums wurden in Frage gestellt. Jedem Oberen, sobald er die Prüfung am Gesetze Christi nicht aushielt, sollte alsbald Zins und Gehorsam geweigert werden, alles Recht und alle Gewalt ward einzig und allein dem souveränen Volke zuerkannt, es wurde einer zivilisationsfeindlichen Emanzipation der niederen Volksschichten, übrigens auch schon der Weiblichkeit, das Wort geredet, nach der Beseitigung von Königtum, Adel und Hierarchie gerufen, aller durch Menschensatzung entstellten Tradition das untrügliche Evangelium entgegengehalten. Durch die Leugnung der Transsubstantiation beim Abendmahl lehrte man die Verehrung der Hostie als Götzendienst ansehen, man schmälerte damit die Achtung vor den Sakramenten, diesem eigentlichsten Machtmittel der Kirche. Und alle solchen aufwieglerischen, die Grundpfeiler der Daseinsordnungen unterwühlenden und voraussichtlich in den Orgien der Pöbelherrschaft ausmündenden Strebungen gab man mit den eindringlichen Wendungen der Bibelsprache als die wahrhaft gottgefälligen zu erkennen, die nun einen wahren Fanatismus des Zerstörens und Ausrottens erweckten und durch Blut und Trümmer sich den Weg

bahnen wollten in jenes goldene Zeitalter, da die Söhne Gottes auf den Nacken der Könige treten und alle Reiche unter dem Himmel ihnen werden gegeben werden. Es war ähnlich wie in den Zeiten des Urchristentums: „Zu uns komme dein Reich", so betete man, aber man erwartete das Kommen des Gottesreiches nicht von einer allmählich aufsteigenden Entwicklung, sondern von einer plötzlichen, ungeheuren Katastrophe, die auf den Trümmern des Alten die neue Herrlichkeit unverweilt aufrichten mußte.

Hus war erstaunt gewesen, auf seiner Fahrt nach Konstanz bei den Deutschen in der Oberpfalz und in Franken so warmen Sympathien, selbst unter den Geistlichen, zu begegnen. Diese Sympathien wurden allerdings durch die böhmischen Raubzüge in Entsetzen und Abscheu verwandelt, man lernte die Hussiten wie die leibhaftigen Teufel fürchten, und die Literatur hallt wider von dem Haß auf die unmenschlichen Ketzer. Dennoch haben sie in Deutschland einen sehr tiefgehenden Eindruck hinterlassen, weil ihnen verwandte Gedankenreihen überall entgegenkamen und die Masse schon längst taboritisch dachte, ehe noch von Hus die Rede war. Es waren denn auch viele Deutsche zu den Hussiten einfach übergegangen. Aber indem nun der hussitische Geist eines zügellosen Aufruhrs sich mit den vorhandenen Gärungsstoffen verband, fand gleichsam eine plötzliche Steigerung der Temperatur statt, und es hob sich eine kochende Bewegung, die immer neue revolutionäre Blasen emportrieb. Und wenn der Hussitismus seinem böhmischen Mutterlande eine völlige Erschöpfung aller Kräfte eintrug, in Deutschland wurde er zu dem wirksamen Ferment eines gewaltig kreisenden Prozesses, aus dem unter Schäumen und Brausen sich ein neues Weltbild gebären wollte.

Das Programm der Revolution ist im Jahre 1438 von

einem Augsburger Weltgeistlichen in dem merkwürdigen Büchlein „Kaiser Sigmunds Reformation" entworfen worden. Der Verfasser denkt sich diese „Reformation" geleitet von einem Messias Friedrich, nicht dem Kaiser, sondern einem mystischen Priester dieses Namens; die Entscheidung erwartet er aber von einer allgemeinen Massenerhebung. Seine Schrift, die an Verbreitung immer mehr gewann und im 16. Jahrhundert mehrfach aufgelegt worden ist, ist mit Recht die Trompete des sogenannten Bauernkriegs genannt worden. Hier erscheint zum ersten Male das gefährliche Schlagwort von der „christlichen Freiheit", auf Grund dessen die Aufhebung der Leibeigenschaft als einer Versündigung an Gottes Wort gefordert wird: wer sich dieser Aufhebung widersetze, der sei des Todes schuldig! Der Bauernstand, der älteste und ehrwürdigste, ohne den alle andern nicht bestehen könnten, muß frei sein von allen Zehnten und Zinsen, von Strafen, Bann und Zoll; Wasser, Wald und Weide müssen freier Nutznießung offen stehen. Auch der kleine Mann in den Städten soll nach der Freiheit trachten, die Zünfte und die großen Handelsgesellschaften müssen abgeschafft, die Lebensmittelpreise und Lohnverhältnisse aber durch die Vertreter der Handwerke neu geregelt werden. Denn wahrlich die Kleinen sollen erhöht und die Gewaltigen erniedrigt werden, das letzte Zeitalter der Welt ist angebrochen: es wird alles Unheil ausrotten und die Seligkeit herbeiführen, und der milde Gott wird einem jeglichen geben, wonach Leib und Seele begehrt. In der Literatur des 15. Jahrhunderts wird der „gute, fromme Bauer" gern in idealisierendem Lichte gezeigt, und in der religiösen Verklärung der Urproduktion wie der Arbeit spiegelt sich das höchstgesteigerte Selbstgefühl der niederen Klassen, von deren saurem Schweiße sich die stolzen Herren mästen, die Müßiggänger

und die Gottlosen, aber der Tag der Vergeltung ist nahe! Das ganze 15. Jahrhundert ist erfüllt von blutigen Aufständen, in denen der Bauer zur bewaffneten Selbsthilfe griff, überall fanden sich aber unzufriedene Elemente verschiedenster Art hinzu, überall ging es über den Klerus, aber auch über die Juden und reichen Grundherren her. Der ganze Süden und Südwesten des Reiches war ein einziger großer Revolutionsherd, das Schlagwort wurde das göttliche Recht, durch das man die bestehenden Rechte umzustoßen dachte, das Symbol der Bundschuh als das Abzeichen der armen Leute. Es galt die Abschaffung aller Zehnten, Zölle, Zinsen, Fronden und Abhängigkeitsverhältnisse und die Einziehung aller kirchlichen und adligen Güter: scheint es doch, daß ungefähr zwei Drittel des gesamten Grund und Bodens im Reiche damals der Kirche gehörten. Das grausame Vorgehen gegen die gelegentlich durch Verrat entdeckten Teilnehmer der Bundschuhverschwörung vermochte der revolutionären Propaganda durch kühne Demagogen, wie Joß Fritz, durch Bettler, Landsknechte, niedere Kleriker, Musikanten und fahrendes Volk aller Art natürlich nicht Einhalt zu tun; in den Wirtshäusern und Herbergen, auf den Kirchweihen, in den Spinnstuben und den öffentlichen Bädern wurden aufreizende Prophezeiungen verkündet, die Rebellionen hörten nicht auf, und seit 1514 übernahm der sogenannte „Arme Konrad" die Erbschaft des Bundschuhs. Der Geist der Auflehnung erschütterte nicht minder die städtischen Gemeinwesen. In zahlreichen süd-, west- und mitteldeutschen Städten lassen sich etwa seit 1475 Revolutionen zum Teil sehr blutiger Art nachweisen; ja, in Köln etablierte sich im Jahre 1513 ein plebejisches Regiment, das sich mit dem terroristischen der französischen Revolutionszeit einigermaßen vergleichen ließe.

Das in seiner eigentümlichen Tragik lehrreichste Vorspiel der sozialen Revolution fand im Frühjahr 1476 statt. Sein Schauplatz war der idyllische Taubergrund, sein Held ein Sohn jenes ostfränkisch-schwäbischen Mischstammes, dessen grübelnde, phantasievolle und tief religiöse Veranlagung, verbunden mit einem eigensinnigen, trotzigen Freiheitstriebe und cholerischem Temperament, aufrührerischen Predigten stets bereitwillig offen stand, einen ausgesprochenen Hang zum Sektenwesen nie verleugnete und von den sozialpolitischen Ideen des ausgehenden Mittelalters vielleicht am tiefsten erregt worden ist. Hans Böheim, ein schwärmerischer Hirtenjüngling und Musikant, zündete am 24. Februar d. J. vor der Wallfahrtskirche des Dörfchens Niklashausen ein Feuer an und warf sein Spielmannsgerät hinein, dann trat er unter das versammelte Volk und begann zu predigen. Er erzählte der aufhorchenden Menge von seinen Visionen und sprach als der Abgesandte der Mutter Gottes zu ihr. Seine Predigt war gewaltig, und rasch trieb das Gerücht von dem neuen Propheten aus allen Windrichtungen andächtige Volksmassen nach Niklashausen zusammen. Der Inhalt seiner Predigten war Buße, strafende Mahnung und aufreizende Prophezeiung. Gott habe seinen Zorn auf die Welt geworfen, sonderlich auf den Klerus, drum stehe es so gar übel um die Welt. Die Menschen sollten Buße tun, abstehen von allem Sündigen, von sich tun allen Putz und Tand, Halsbänder und Brusttücher, Schmuck, Seidenschnüre und Schnabelschuhe, und sich entäußern alles Weltlichen. Wer aber bußfertig sei, der werde der Fürbitte Mariä und der Vergebung seiner Sünden gewiß, denn hier in Niklashausen sei mehr Gnade, als in Rom, sei die heiligste Stätte der Gottesmutter, und wer hier beichte, dem sei der Himmel gewiß,

ein Fegefeuer gebe es nicht. Aber noch andres sprach Maria durch den Mund ihres Schützlings. Christus wolle die Habsucht, den Hochmut und die Wollust der Priester fortan nicht länger dulden; wenn sie sich nicht bessern, so werde die ganze Welt um sie Not leiden müssen, und es werde ein Tag kommen, da die Priester ihre Tonsur mit der Hand bedecken möchten, um nicht erkannt zu werden. Dann werde es keine Priester mehr geben, weder weltliche noch Ordensleute. Darum solle man sich um die geistliche Gerichtsbarkeit nicht mehr kümmern, ihre Gebote und Sprüche nicht achten. Aber auch die weltliche Herrschaft sei verdorben, auch sie in ihrer Grausamkeit und bedrückenden Willkür sei Gott verhaßt; Gott wolle darum die Aufhebung aller Zinsen, Zölle, Zehnten und aller Lasten der Armen, weder den Prälaten noch den Fürsten und Edeln solle fortan von dem armen Manne gegeben werden. Wald, Wasser und Weide sollen frei stehen zum Holzen, Jagen, Fischen und Hüten für arm und reich, Bischof und Bauer, Fürst und Volk. Keiner dürfe mehr haben als der andere, dann hätten alle genug. Und jeder solle Arbeit leisten, wie der andere, auch die Fürsten und Herren sollen schaffen um Tagelohn. Denn das sei Gottes Gebot, daß alle Tyrannei verschwinde von der Erde. Der Kaiser sei ein Bösewicht, er gebe den Fürsten und Herren die Zölle und Auflagen über das gemeine Volk. Der Papst tauge nichts, denn er und seine Priester scheiden die Ehe, was nur Gott zustehe, und lehren das Fegefeuer, um die erschreckten Christen um ihr Geld prellen zu können. Aber wahrlich, kommen werde bald das Reich Gottes, die paradiesische Zeit der christlichen Gleichheit und Freiheit aller Menschen; dann werde es nicht Kaiser und Papst, nicht Fürst und Bischof mehr geben, sondern nur noch — Brüder!

Keine Frage, daß hier die älteren christlich-sozialen Gedanken durch Einflüsse hussitischer Propaganda gefährlich verschärft worden sind. Und die Wendung zur tätlichen Rebellion blieb nicht aus, denn der „Pfeiferhansel" bewährte eine erstaunliche demagogische Fähigkeit. Wie einen Heiligen betete ihn das Volk an; war ihm doch nach seiner eigenen Aussage von Gott die Gnade der Sündenvergebung geliehen und die Kraft, selbst die zur Hölle verdammten Seelen dem Himmel zurückzugewinnen. Schon schwirrten Gerüchte in der Luft von Wundern, die der Prophet verrichtet habe, man drängte sich nach seiner Berührung, und Stücke seines Gewandes wurden als teure Reliquien verehrt. Immer höher schwoll der Andrang der Menge, sie wallte zu Tausenden und Zehntausenden heran: Männer und Weiber, Bürger und Bauern, Greise und Kinder, Gesunde und Kranke; die Ackerknechte verließen ihren Pflug und kamen, mit der Peitsche in der Hand, die Mägde mit der Sichel, der Schmied mit dem Hammer, ein jeder, so wie er ging und stand, als ihn der heilige Wandertrieb überkommen hatte. Zehrung und Geld hatten die Wenigsten, aber überall wurden sie freundlich bewirtet, man grüßte sich als Brüder und Schwestern und teilte mit den Pilgern Speise und Trank, wie es einst in den ältesten Gemeinden der Christenheit gewesen, wie es wieder sein würde, wenn erst Gott sein Reich auf Erden baute. Dem Pfarrer von Niklashausen war dieser plötzliche Ruhm seines kleinen Kirchspiels hocherwünscht. Auch Adlige boten ihre Protektion, und der Graf von Wertheim freute sich, daß Geld in sein Ländchen kam. Aber nachdem das Wallfahrtsunwesen ein Vierteljahr gedauert und bedenkliche Gerüchte über die Brandreden des Propheten sich verbreitet hatten, wurde dem Grafen doch bange, und er bat den Erzbischof von Mainz,

gegen den Unfug einzuschreiten. Dieser beauftragte den Würzburger Bischof, gegenüber dem unrechtmäßigen Volksprediger das Interesse der kirchlichen Ordnung wahrzunehmen. Der Bischof aber schob seinerseits den heikeln Auftrag dem Würzburger Magistrat zu, welcher sich endlich entschloß, dem Propheten den Prozeß zu machen. Angesichts dieser Anstalten scheint Hans Böheim zur offnen Tat aufgerufen zu haben. Es wird berichtet, daß er am 7. Juli den Wallfahrern verkündete, sie sollten am Margaretentage wiederkommen, aber Weib und Kind daheim lassen und ihre Waffen mitbringen; er habe ihnen auf Geheiß der Jungfrau Maria drei Worte zu sagen. Damit war ohne Zweifel der Aufruhr proklamiert; der Bischof ließ darum eines Nachts den schlafenden Pfeifer durch eine Reiterschar heimlich aufheben und in Würzburg gefangen setzen. Als die Wallfahrer am festgesetzten Tage zusammenströmten und ihren Helden nicht mehr fanden, zog ein Teil alsbald wieder fort, der größere aber ließ sich durch fanatische Anführer zur Befreiung des Heiligen hinreißen. Mit Hunderten brennender Wachskerzen zog die begeisterte Menge singend durch die Nacht nach Würzburg und meinte, die Stadtmauern würden vor ihrem Anlauf niederbrechen, wie einst zu Jericho. Aber den Geschützen und dem Reiterangriff der Bischöflichen konnte ihre Tollkühnheit nicht standhalten, eine wilde Flucht war das Ende; die Rädelsführer wurden gefangen, verhört und zum Tode verurteilt, Hans Böheim starb auf dem Scheiterhaufen, und seine Asche streute man in den Main. Da das Wallfahrten gleichwohl nicht aufhörte, zog man auch die Pfarre des Dörfchens ein, brach die Kirche nieder, und in den reichen Kirchenschatz teilten sich der Graf von Wertheim und die Bischöfe von Mainz und Würzburg.

Daß man das noch wagte, nachdem die Masse eine so bedrohliche Haltung angenommen, scheint zunächst kaum begreiflich: es beweist, wie man die Masse immer noch verachten zu können glaubte, in ihrer ganzen Furchtbarkeit hatte man sie noch nicht kennen gelernt. Noch wähnte man, die revolutionäre Gärung durch die brutale Gewalt niederhalten zu können. Aber länger als 40 Jahre hindurch versammelten sich nächtlicherweile noch die Jünger des verbrannten Propheten auf den Trümmern des Kirchleins, das 1518 von neuem erbaut werden mußte. Und die Gewalt seiner Predigt blieb lebendig. Die Flamme, welche hier erstickt schien, züngelte immer wieder in neuen Bauernerhebungen empor, die Freiheitskämpfe der schweizer Eidgenossen gossen neues Öl hinein. Und immer klarer wurde es, daß, weil bei aller Furcht doch nirgends zu einer volksfreundlichen Reform auch nur der geringste Ansatz gemacht wurde, alle solchen örtlichen Erhebungen sich einmal zu einem allgemeinen Massenaufstande würden zusammenschließen müssen. Mit bleierner Schwere lastete das Gewitter der sozialen Revolution über Deutschland, in wetterleuchtenden Schlägen hatte es sich angekündigt, jeden Augenblick konnte es losbrechen, — wer mochte wissen, welches der Ausgang sein würde? Mit angstvollem Grauen, mit einer peinigenden Ungewißheit, umdüstert von pessimistischen Stimmungen schaute man in die Zukunft. Unheilkündende Sturmvögel schwirrten inzwischen durch die Luft: Weissagungen von einer Reformation der römischen Kirche durch die Deutschen, die Franken und ihren Kaiser. Von dem Jahre 1524 erwarteten die Astrologen eine ungeheure Veränderung aller Dinge, andre sprachen von einem, der aufstehen werde und ausgehen lassen im Druck, deutsch und lateinisch, Schriften wider den Papst und die Priesterschaft, „dadurch die gemeinen

Laien Neid und Haß werden tragen gegen den Papst und die christliche Kirche, dadurch sich erheben wird ein Aufruhr in aller Christenheit wider die Geistlichen". Da werden alle Tyrannen, so sich wider das Evangelium setzen, ihren Lohn empfangen; und es werden Menschen aufstehen, zu verändern die alten Gesetze und neue zu machen, und die Geringen werden sich erhöhen wider die Könige und Großmächtigen, sie zu vertreiben aus ihrer Gewalt und jämmerlich verfolgen.

Und inzwischen nahm der Klassenhaß immer schärfere Formen an: das hierarchische Selbstgefühl und der geistliche Standesstolz schwoll immer vermessener empor, je weniger er noch von religiösen Momenten getragen wurde: in allen Aktenstücken des Niklashäuser Prozesses tritt eine grenzenlose Überhebung der höhern Stände hervor und eine überschraubte Verachtung der „rohen, leichtgläubigen, tollen" Menge und ihres angebeteten „Narren", der nicht einmal das Symbolum verstehe oder logisch denken könne. Ohne das mindeste Verständnis für die tiefen religiösen und sozialen Bedürfnisse der Massen wußten Fürsten, Adel und Klerus jene lediglich politisch und finanziell auszubeuten, diese lediglich mit dem Rechte des Stärkeren niederzuschlagen. Niemand wollte begreifen, daß in diesen fortwährenden Zuckungen des Volkskörpers, in diesen rätselhaften psychischen Kontagien, religiösen Epidemien und Revolutionsbrandungen sich Mächte ankündigten, deren furchtbarer Realität die abgenutzte Staats- und Gesellschaftsmaschinerie nicht mehr gewachsen war, und die man doch als gleichsam gar nicht vorhanden behandelte, indem man rein doktrinär an Reich und Kirche herumreformierte und nach wie vor durch eine eigensüchtige Politik des Verrats und der Bestechung, des listigen Ränkespiels und der brutalsten Unehrlichkeit das Volk, welches doch nach

der Hingabe an große Menschen, Ausleger und Leiter seiner unklaren Hoffnungen und Aufregungen so leidenschaftlich verlangte, roh von sich stieß, ihm das Gefühl verwirrte und es sittlich entwürdigte.



Nicht aus einem bevorrechteten Stande, sondern aus der urwüchsigen Fülle der in energischem Selbstbewußtsein emporstrebenden, noch unverbrauchten geistigen Kräfte des deutschen Bauerntums, die übrigens gleichzeitig auch in der Sphäre des Humanismus auf die Höhen geistiger Freiheit emporzudringen suchten — zahlreiche deutsche Humanisten waren Bauernsöhne —, aus den gesunden sozialen Niederungen mußte der erwartete Messias kommen, der das tiefste Lieben und Hassen der Volksseele als der Vertraute ihrer innersten Lebensregungen begriff und von hier aus den unbeirrbaren, treffsichern Instinkt, den hellsichtigen Wagemut und die elementare Wucht des Losbrechens sich zugeeignet hatte, um nicht nur die ungeheure Doppelaufgabe einer sozialen und einer religiösen Reformation, sondern auch des Riesenkampfes mit einer tausendjährigen Kultur unverzagt auf seine Schultern zu nehmen. Denn ohne eine gewaltige soziale und wirtschaftliche Revolution war eine Reformation der Kirche nicht mehr zu denken: jeder Stoß, der gegen die Kirche geführt wurde, mußte auch eine Unsumme von Besitz- und Machtverhältnissen, von geschichtlich gewordenen Rechten und Daseinsformen erschüttern, mit denen der ganze Gesellschaftsbau ins Wanken kam; und wurden erst diese Rechte zu Falle gebracht, so waren auch schon die weltlichen Gewalten bedroht. Längst hatte die kraftvoll empordringende Laien-

kultur die Stützen der Kirche gelockert und geschwächt, längst fühlte sich ein selbständiges Geschlecht der kirchlichen Erziehung früherer Jahrhunderte entwachsen. Die Kirche hatte ihre ehrwürdige Aufgabe erfüllt: sie hatte die Kontinuität der Kultur erhalten und die Germanen in dem Erbe Roms zu einem höhern Dasein erzogen. Aber darüber war sie alt und morsch geworden; die lebendigen Ströme, die einst von ihr ausgegangen, waren längst versiegt, man sah nur noch die furchtbaren Gebrechen ihres Siechtums, die weltliche Seite ihrer ehemaligen Kulturaufgabe, welche, durch die religiöse nicht mehr verklärt, mit den Forderungen der Laienkultur nicht mehr bestehen konnte, nur noch die ungeheuren Opfer, welche die Aneignung der römischen Kirche und ihrer Ideenwelt den Germanen gekostet hatte. Daß eine Revolution unausweichlich sei und daß sie bei der Kirche beginnen werde, darüber gab es nur eine Stimme, aber die Besorgnis vor der Zukunft täuschte sich gern mit der Möglichkeit, dem gewaltsamen Ausbruch noch zuvorkommen und die großen gesellschaftlichen Fragen noch mit den Mitteln des Friedens lösen zu können: daher das geschäftige Experimentieren und Reformieren in Reich und Kirche, in Recht und Verwaltung, wobei man doch mit allem Rechnen und Planen den springenden Punkt nicht traf, denn, indem man sich von ständischen Gesichtspunkten nicht loszumachen wagte, verstieß man unausgesetzt gegen den demokratischen Geist des Zeitalters, welcher der stärkere war, und so fand man nirgends das einigende Zeichen, unter dem man die ganze Nation hätte zusammenschließen können, nirgends den archimedischen Punkt, die alte morsche Welt aus ihren Angeln zu heben. Die kirchliche Frage wurde hier in erster Linie als eine finanzielle und wirtschaftliche angesehen, dort als eine nationale, hier als

eine moralische, dort als eine christlich-soziale, aber weder der Ingrimm des Steuerzahlers noch der Welschenhaß des Patrioten, weder der strafende Ernst des Sittenpredigers noch das Umsturzgeschrei des Proletariers waren stark genug, um mehr als einzelne Schichten der Nation zu erschüttern. Die Kunst des Staatsmanns und der Geist des Gelehrten, die franziskanisch-augustinische Frömmigkeit und die Wertschätzung der weltlichen Wissenschaft, die Trennung von Wissenschaft und Religion mit dem tiefen Bedürfnis, in der Religion wieder die Religion herzustellen, d. h. das lebendige Trachten nach dem Heil, in dem die Seele ihren einsamen Weg zu ihrem Gott sucht, endlich die religiöse Disziplinierung aller Lebenspflichten — alles, alles vermochte den absterbenden Formen mittelalterlichen Daseins keine erhaltenden Kräfte mehr einzuhauchen, aber alles trug doch zugleich das Gepräge eines neuen Geistes, der unruhig tastend und arbeitend, hier und dort die Hebel ansetzend, eine Veränderung aller Lebensordnungen herbeizuführen strebte, ohne freilich über den Grundriß des Neubaus sich irgend klar zu sein.

Was in allen solchen mannigfaltigen Forderungen und Strebungen eigentlich nach einem erschöpfenden Ausdruck verlangte, war die aus dem mehr als dreihundertjährigen Aufschwunge der Laienkultur erwachsene Umwandlung der Lebensgefühle und der ganzen Bewußtseinsstellung der Persönlichkeiten: außerhalb der Kirche und außerhalb des feudalen Verbandes war jene groß und mündig geworden, sie hatte die alten Ordnungen zersetzt, die alten geistigen und sittlichen Richtlinien überspült, sie empfand sich bereits als die Trägerin einer neuen Zukunft, deren dunkel geahnte Fülle sie eben in ihrer dämmernden Unbestimmtheit um so aufgeregter vorausgenoß, und doch sah sie

keinen Weg, der alten Kultur, deren Kreis durch die Kirche umschrieben war, wirklich ledig zu werden. Die Ideale dieser neuen Kultur hießen nicht mehr Askese und Kontemplation, Devotion und Gehorsam, Resignation und Selbstverleugnung, sondern Weltgenuß und Arbeit, Wille, Kraft und Tat, Selbstsein, Prüfen und Herrschen. Darauf hatten die Ausbildung der Territorialgewalten und des sozialen Lebens, der wissenschaftliche und der wirtschaftliche Fortschritt, die großen Erfindungen und Entdeckungen, der Kapitalismus und das Genossenschaftswesen, der Humanismus und die Sektenreligiosität gleichmäßig hingeführt, und dieses kräftige Gefühl der Persönlichkeit, der Eigenständigkeit des Ichs, der Freiheit und der gottgewollten Menschenrechte forderte gebieterisch eine Auseinandersetzung mit der Kirche als der ältesten Kulturmacht zugleich religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen, politischen und sozialen Charakters, in der der neue Geist aber nicht mehr zu atmen vermochte, und deren Macht nur ganz allein noch in ihrer geschichtlichen Ehrwürdigkeit, in der Idealität ihres Begriffs und in der Unmöglichkeit, an ihre Stelle ein andres zu setzen, ihre Stütze hatte. Der mystische Enthusiasmus konnte zuweilen die Kirche überspringen, der aufgeklärte Freidenker konnte sie umgehen, damit war aber die große Kulturfrage nicht gelöst, weil dabei die reale Beziehung auf die Gesamtlage der damaligen Gesellschaft außer acht blieb. Die Lösung konnte nur von einem Genie kommen, welches die tiefsten Bedürfnisse dieser Gesellschaft und das neue Lebensgefühl, welches ihnen allen bewußter oder unbewußter zugrunde lag, im Innersten verstand und für die Summe dieser Lebensgefühle die einigende Formel fand, in deren Zeichen die alte Kultur besiegt werden konnte. Dies intuitive Verständnis geheimster Wünsche und Hoffnungen der Ge-

sellschaft, dies Verknüpfen des Getrennten zu einer lebendigen Einheit ist ebenso das unergründbare Geheimnis des Genies, wie die einleuchtende, hinreißende Einfachheit ihrer Formulierung. Die göttliche Institution der Kirche konnte nur durch Gott überwunden werden. Wer gegen diese heilige Kirche zu streiten wagte, wo wollte er denn bleiben? „Unter dem Himmel!" war Luthers Antwort. Alles was die Humanisten von Menschenwürde und Menschenfreiheit verkündigt hatten, erschien auf einmal klein und arm gegenüber diesem unerschütterlichen Kraftgefühl, welches, über alle Angst und alle Übel, alle Abhängigkeit und alle irdischen Fesseln erhaben, im Bunde mit seinem Gott den Kampf gegen die ganze Welt aufzunehmen wagte. Er ganz allein, und der Himmel über ihm, und Gott in ihm, die ganze Welt wider ihn — „es muß uns doch gelingen!" Diese herrliche Freiheit des Christenmenschen hat Luther nicht nur erlebt und unter Schmerzen errungen, sein Genie hat auch die Formel gefunden, in der sie auf Grund seines Mittleramts fort und fort nachempfunden und immer aufs neue erlebt werden konnte: die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein durch den Glauben. Diese vorkatholische Lehre hatte Augustin einst zurückgestellt, weil er sehen mußte, daß sie zum Deckmantel sittlicher Laxheit diente; Luther stellte sie wieder auf den Leuchter, weil inzwischen klar geworden war, daß „der Glaube, der in der Liebe tätig ist" durch die Überschätzung der Werkheiligkeit die Religion entleert hatte, und weil er, wie Paulus, den Glauben wieder als eine Lebensmacht, als wirkliche Wiedergeburt begriffen hatte. Und in diesem Lebensinhalt ihre Stärke besitzend hat die Rechtfertigungslehre Luthers das Angesicht der ganzen Welt verändert, den alten Kirchenbau zerschlagen, den Glauben vom Erkennen, die Sittlichkeit von der asketischen

Metaphysik befreit, die Religion aus allen Verstrickungen mit politischen, sozialen, wirtschaftlichen Fragen gelöst und als praktische persönliche Heilslehre wiederhergestellt, der Laienkultur ihre göttliche Weihe gegeben und dem deutschen Geiste zum ersten Male eine führende Weltrolle erobert. Und dieser erste Triumph Deutschlands auf der europäischen Geistesbühne war nicht ein Triumph des Intellekts, sondern ein Triumph des Charakters, ein Triumph des Gewissens!

Das ganze Mittelalter hindurch war Deutschland das Land der Nachahmung gewesen, der römischen und dann der romanischen Kultur hatte es sich willig gebeugt. Die Kirche und das Kaisertum, Askese und Mönchtum, die kluniazensische Frömmigkeit und die gregorianische Weltbetrachtung, die Dialektik und die Scholastik, das Rittertum mit seinem Turnierwesen, Frauendienst und seiner Romanphantasie, die geistliche Didaktik und die bernhardinische Mystik, die franziskanische Frömmigkeit und das Ordenswesen, das westfränkische Recht, der romanische und der gotische Stil, das Bankwesen und die Diplomatie, selbst die Religiosität der Sekten, Apokalyptik und Prophetie, zuletzt noch der Humanismus — alles das waren Rezeptionen aus der romanischen Kultur gewesen, in Deutschland eigenartig gefärbt und weiter gebildet, aber doch fremdem Geist entlehnt und nachgeschaffen. Jetzt zum ersten Male erwuchs aus der Tiefe des deutschen Gewissens die Kraft, die tausendjährige Herrschaft des Romanismus abzuwerfen, die Grundlagen einer selbständigen Nationalkultur zu legen und gleichwohl mit der nationalen Aufgabe — das war das Größte! — auch eine Weltaufgabe zu lösen.

Luthers Jugendgeschichte ist ein typisches Abbild der aufsteigenden Kräfte seines an der Umprägung aller Daseinsformen und Lebenswerte mühsam arbeitenden Zeitalters. Die Entwicklung knüpft von neuem an ihre Ursprünge an, die „Rückkehr zum Zeichen" erfolgt: der älteste Träger eigenwüchsig deutscher Kultur, der Bauernstand, schwingt sich mit ihm an die Spitze der Nation und vollzieht kraft der ursprünglichen Selbstgewißheit, mit der er sich der entscheidenden Probleme bemächtigt, die gewaltige Abrechnung mit der durch den Gang einer tausendjährigen Geschichte ihr auferlegten römischen Erbschaft. Es konnte ihm nur gelingen im Bunde mit den fortschrittlichen Mächten der Zeit: der Bauernsohn Luther wurde zum Genossen des Bürgertums und stieg von dort aufwärts in die Kreise der Wissenschaft, er wuchs auf in der Atmosphäre der städtischen Kultur, der Laienbildung und der Laienfrömmigkeit, hier zweigte seine Individualität aus kräftiger Wurzel empor, von diesem festen Grunde her war ihm Art und Richtung der Weltbetrachtung vorgeschrieben, und dies breite, sichere Haften im Mutterboden gehört zu den allezeit gegenwärtigen Bedingungen in seiner großen Auseinandersetzung zwischen Deutsch und Römisch, Laientum und Kirche. Aber die geistige Zentralmacht des Jahrhunderts, die Kirche, konnte niemals von außen, konnte allein von innen her überwunden werden, allein von dem, der sich ihr mit Seele und Leib völlig zu eigen gegeben: Luther, der Bauer, der Bürger, der Gelehrte, wurde Mönch; er suchte die Kirche eben dort auf, wo trotz alledem und alledem immer noch ihre vornehmste ideale Kraft lag, in der Askese. Und als er den Riesenkampf vollendet, als der Laie in ihm den Mönch überwunden hatte, die Kutte zornig abzuwerfen und die Klosterpforten zu sprengen, da trat er kühn hinaus, die deutsche

Laienwelt, Kaiser, Fürsten und Adel voran, auf den Kampfplatz rufend wider Rom, seine Kirche und seine Fremdkultur, und die Laienbildung erlebte unter Sturm und Drang ihren ersten durchschlagenden, hinreißend empfundenen Triumph: der Bauernsohn „lehrte Fürsten, Könige und Kaiser mit seiner Weisheit."

Nimmt man zu alledem die durch keine Formel hinlänglich zu fassende Intuition der spezifischen Genialität hinzu, so ist in dem geschilderten Prozeß das Verständnis von Luthers Jugendgeschichte und von der ungeheuren Summe von Kräften, die sein Hervortreten auslösen mußte, im wesentlichen enthalten.

Der Reformator kam aus dem Herzen Deutschlands. Das sächsisch-thüringische Bergland war der Schauplatz seiner Jugendgeschichte. Und seine Stammesart, von der des Westens und des Südens wesentlich unterschieden, ergriff in ihm die geistige Führung gerade an dem geschichtlichen Punkte, wo es galt, mit der bisherigen rettungslos krank gewordenen Entwicklung der Nation, welche eben auf der Vorherrschaft des Westens und des Südens beruht hatte, zu brechen und die große „Rückkehr zum Zeichen" zu vollziehen, d. h. dasjenige Problem wiederzuentdecken, von dessen unzulänglicher Lösung am Ende die ganze heillose Mißbildung herkam: Einklang des germanischen Charakters mit den überkommenen Ideen der römischen Kultur. Solange die führenden Kräfte der Reichsgeschichte im Westen und im Süden gelegen hatten, war Deutschland von jenen Ideen überwältigt, aus den Fugen gerückt und zu den außerordentlichsten Opfern genötigt worden; sobald aber die Zeugungskraft jenes Bodens durch diesen gewaltigen Prozeß erschöpft war, entfaltete sich die Triebkraft der nördlicheren Gebiete, welche die Kraft deutschen Eigenlebens treuer hatten

festhalten können und nunmehr in die Rolle des Südens eintretend das große Kulturproblem aufs neue in Angriff nahmen, um es mit neuen Mitteln und aus einem ungleich kräftigeren nationalen Empfinden heraus zu lösen, wobei ihnen alle die furchtbaren Erfahrungen jenes langen Kampfes mit dem Romanismus lehrreich zugute kommen mußten. Es war ja das Verhängnis, aber auch zugleich der Segen der deutschen Entwicklung, daß sie niemals ein fest lokalisiertes Königtum, niemals einen alles überherrschenden Kulturmittelpunkt von der zentralen Bedeutung wie Rom, Paris und London gekannt hat, daß vielmehr ihre landschaftlichen Teilgebiete in der geistigen Führung der Nation sich abgelöst haben und jedes einzelne, das Erbe seiner Vorgänger übernehmend, zugleich eine neue, unverbrauchte Kraft hinzubrachte, durch deren Übergewicht es die Richtung der Gesamtentwicklung bestimmte.

Der ausgesprochene Gegensatz nord- und süddeutscher Stammesart hat weit zurückliegende Voraussetzungen. Im letzten Grunde geht er zurück auf die hier früher, dort erheblich später, hier unmittelbar, dort nur mittelbar erfolgte Berührung mit der Kultur der Römerwelt. Während das fränkische Volk seinen Anteil an dieser Kultur mit einem erschreckenden sittlichen Verfall, einem Verlust seiner staatenbildenden Kraft und dem zersetzenden Widerstreit politischer Leidenschaften, eigensüchtiger Stammes- und Standesinteressen erkauft, den Sinn der sichern Größenschätzung, den Instinkt für das wirklich Erreichbare, die klare politische Fruchtbarkeit darüber eingebüßt hatte, während das Rheinland, dieses eigentliche Vorland der Zivilisation, der ganze Westen und Süden den Einflüssen des Romanismus wehrlos offen stand, war das nördliche Deutschland in seiner schollentreuen Seßhaftigkeit und durch keinerlei einschneidende Teilungen gesprengten

Geschlossenheit aus der gesunden Bahn eigenständiger Entwicklung nie herausgedrängt worden; weder sein politisches noch sein sittliches Leben hatte ähnliche Krisen durchzumachen, und die besonnen abwägende Klarheit, der sichere Blick für das Wirkliche und Notwendige, der unbeirrbare Scharfsinn und die zähe Energie des Wollens blieben darum sein glückliches Erbteil. Nicht nur das Christentum setzte sich hier am spätesten und als Träger der gehaßten, gewalttätig auferlegten Fremdkultur unter furchtbaren Erschütterungen durch, auch alle romanischen Rezeptionen des Mittelalters traten hier, in größerer räumlicher Ferne, beträchtlich später und je nördlicher, um so abgeschwächter in Wirksamkeit, als im Süden und Westen: sie waren schon durch das fränkische Mittel hindurchgegangen, und ihre Aneignung vollzog sich so um viele Grade leidenschaftsloser und ohne die Gefahr, die Sicherheit der eigenen Natur daran zu verlieren. So innig und freudig man sich dem Christentum als Religion, nach dem Zeugnis des „Heliand", schließlich hingegeben hatte, so dankbar man die geistige, sittliche, technische und wirtschaftliche Kulturarbeit der Mönche anerkannte und in frommen Schenkungen und Stiftungen einen sehr regen religiösen Sinn betätigte, — der Kirche als politischer Macht gegenüber blieb man immer mißtrauisch: die Abneigung, mit der man schon im 8. Jahrhundert hier der bischöflichen Gewalt, der Eintreibung des Zehnten und der Strenge der kirchlichen Bußdisziplin widerstrebt hatte, erbte sich weiter. Die Synode von Hohenaltheim (916), die der Stärkung der geistlichen Standesinteressen dienen sollte, war von den sächsischen Bischöfen nicht beschickt worden, die Verbindung Thüringens mit Sachsen war ungefähr gleichzeitig, dem Widerspruch des dort mächtigen Mainzer Erzbischofs zum Trotz, erfolgt, und der 919 zum deutschen

König erwählte Sachsenherzog Heinrich I. wies die ihm von Mainz angetragene kirchliche Salbung und Krönung einfach zurück, um sich politisch, der Kirche unverpflichtet, lediglich auf das Einvernehmen mit den Laiengewalten zu stützen. Nichts bezeichnender für die deutsche Art, als das Verhalten dieses ersten deutschen Königs aus sächsischem Stamm zu der romanisch beeinflußten Sphäre seines Machtgebietes: bei allem Selbstgefühl, allem kriegerischen Hochsinn und Stammesstolz und der echt sächsischen Fähigkeit plötzlichen cholerischen Aufbrausens doch kein übermütiges Hervorbrechen, kein rasches, keckes Zugreifen, keine übereilten Gewaltmaßregeln, vielmehr ein schrittweises Vorgehen, zähe, verschlagen, mißtrauisch, die sächsische Hegemonie nicht brüsk behauptend, sondern durch Verträge und eine kluge Diplomatie langsam befestigend, über dem deutschen König nie seine sächsische Stellung vergessend und mit einem gewissen Unbehagen die Fühlung mit der fränkischen Kultur erstrebend. Denn noch war Sachsen ein Land von durchaus aristokratischer Kultur auf bäuerlicher Grundlage, noch ruhte seine Kraft in dem alten kriegerischen und richterlichen Geburtsadel, und trotz der Übernahme karolingischer Bildungen wie Grafengewalt, Schöffenwesen und Amtsadel war der Anschluß an das Leben der westlichen und südlichen Stämme auch nicht von fern erreicht, und erst Heinrich bereitete ihn vor, indem er unter dem Drucke der Slawen- und Magyarennot ummauerte Burgen anlegte, den Reiterdienst ausbildete, die Wehrkraft auf neue Grundlagen stellte und damit die Voraussetzungen schuf, aus denen auch hier, wennschon ungleich langsamer als im übrigen Deutschland, ritterliches und bürgerliches Leben sich allmählich entwickeln sollte. Aber wenn auch Heinrichs letzte Jahre eine entschieden kirchenfreundliche Politik einschlugen und sein Sohn Otto,

nach dem unhaltbaren Versuch der Begründung einer absolutistischen Zentralmonarchie in diese Bahn zurücklenkend, die Kirche in sein politisches System eingliederte und somit auch Burgund und Italien in seine Machtsphäre beziehen mußte, wodurch er den Typus des römischen Reiches deutscher Nation schuf und der Durchdringung der Gesamtnation mit der römisch-kirchlichen Kultur den entscheidenden Anstoß gab, der Sachsenstamm blieb gleichwohl in seiner Sonderstellung beharren: auf seinen göttlichen Ursprung, seine Heldenkraft und sein Christentum pochend fühlte er sich stolz als das auserwählte Volk, gegenüber dem Reich und der Kirche wahrte er sich eine unbeeinflußte Freiheit der Entschließung, schloß sich beiden im ganzen nur soweit an, als es seine eignen Interessen zuließen, nahm andernfalls offen eine feindselige Haltung an und hielt, während das Reich nach Süden blickte, das Auge allezeit fest gerichtet auf den englisch-skandinavischen Norden und den slawischen Osten, in dessen mannhafter Abwehr, Christianisierung und Germanisierung er eine Jahrhunderte umfassende Kulturaufgabe erfüllte. In demselben Sinne richteten die sächsischen Fürsten 1147 ihre Kreuzfahrt nicht in den Orient, sondern gegen die heidnischen Wenden, und wenn schon in Kultur- und Stammesart ein Gegensatz zum Reiche begründet lag, so nicht minder in dieser kolonistischen Propaganda, die noch immer eine wirksame Schule gesunder Beobachtung, entschlossener Tatkraft und eines nüchternen, gleichsam voraussetzungslosen Realismus gewesen ist.

Schon zur Zeit Heinrichs III. trat diese Entfremdung der sächsischen Interessen deutlich hervor, der Schauplatz der eigentlichen Reichsgeschichte blieb auch in der Folge auf den Westen und Süden beschränkt, und der Gegensatz zum Norden wurde kaum überbrückt. Das unter dem genialen Erzbischof Adalbert zu einer kurzen, aber glänzenden

Blüte aufsteigende Kirchenfürstentum Bremen erregte die grollende Bitterkeit der sächsischen Laienfürsten, die Sachsenpolitik Heinrichs IV. entzündete vollends einen leidenschaftlichen Haß gegen die hochmütigen, treulosen und räuberischen „Schwaben", wie man die Kaiserlichen nannte, die Zehntforderungen des Mainzer Stuhles wurden trotzig geweigert, und nirgends vielleicht waren die Spannungen zwischen den Erzbischöfen einerseits, Laienadel und Städten anderseits so heftige und so dauernde, wie gerade im thüringischen Sprengel. Das vom Papst unterstützte Gegenkönigtum und die Erhebung Heinrichs V. gegen seinen Vater fanden in Sachsen und Thüringen ihre wichtigsten Stützpunkte, mit einem sogar kirchenschänderischen Fanatismus der Rachsucht brach man die königlichen Zwingburgen nieder, in der Schlacht am Welfesholze bei Mansfeld 1115 wurde dann auch Kaiser Heinrich V. geschlagen, und ohne daß der geplante Feldzug des Saliers zur Niederwerfung der sächsischen Macht zustande kommen sollte, bestieg 1125 noch einmal ein sächsischer Herzog, Lothar von Supplinburg, den deutschen Königsthron. Kurz zuvor hatte das oberdeutsche Fürstengeschlecht der Welfen durch die Vermählung Heinrichs des Schwarzen mit der Tochter des letzten Billungerherzogs Magnus in Norddeutschland Fuß gefaßt; dessen Sohn, Heinrich der Stolze, mit Lothars einziger Tochter Gertrud vermählt, ließ dem größeren Enkel, Heinrich dem Löwen, eine politische Erbschaft zurück, die dieser alsbald mit dem klarsten Bewußtsein antrat. Deutschland sonderte sich in eine staufische und eine welfische Machtgruppe: der Schwerpunkt jener lag in der unerschöpflich reichen oberrheinischen Tiefebene, ihre Stärke ruhte auf dem Ineinandergreifen kirchlicher und weltlicher, bäuerlicher und städtischer Verwaltung und auf der lehens-

rechtlichen Oberhoheit des Königtums über die Bistümer, wie sie das Wormser Konkordat bestätigt hatte; das welfische Machtgebiet war das größere, aber sein Verwaltungssystem war minder fest gefügt, denn bei einer durchaus antihierarchischen Laienpolitik, welche der Kirche gegenüber an dem Reformideal eines Norbert und Bernhard entschieden festhielt, gebrach ihm die stetige Fühlung mit den zahlreichen bischöflichen und klösterlichen Territorien, die es in seiner Mitte hatte, und die, nur im König ihren Lehensherren erkennend, die herzogliche Gewalt als ihre natürliche Feindin betrachteten. Heinrich der Löwe, als der mächtigste deutsche Laienfürst, wurde der Vorkämpfer germanischen Unabhängigkeitssinnes gegenüber dem Romanismus in Kaisertum und Kirche, aber er war ihm keineswegs gewachsen, denn nicht auf den Gegensatz, sondern auf das Gleichgewicht von Kirche und Laienadel hatte sich Deutschlands Kraft und der Fortschritt seiner Kultur gegründet, eine Überwältigung aber der Kirche oder des Kaisertums durch den Laienadel mußte zugleich einen Rückgang der Kultur bedeuten. Der Sturz Heinrichs und die Zerschlagung seiner Macht, die wesentlich zugunsten der Kirche geschah, befreite die norddeutsche Kirche von dem herzoglichen Machtdruck, das Königtum gewann siegreich jene feste Stellung in den Harzlanden zurück, aus der es ein Jahrhundert zuvor hinausgedrängt worden war, und erst jetzt begann das nördliche Deutschland in die Kultur des Reiches voll einzutreten.

Thüringen, nach Lage, Stammesmischung, Volksart und Bildung das Mittelland zwischen Nord und Süd, hatte unter diesen langen Bürgerkriegen viel zu leiden gehabt. Das Haus, welches aus der Reihe seiner Grafengeschlechter zur landgräflichen Würde emporgestiegen war,

hatte in den Kämpfen mit Heinrich IV. und V. zu den Sachsen und auch nach Kaiser Lothars Tode zu der welfischen Partei gestanden. Landgraf Ludwig II., der Schwager Friedrichs des Rotbarts, war dann auf die staufische Seite übergetreten, Ludwig III. in dem Konflikt mit Heinrich dem Löwen bei ihr verblieben und Pfalzgraf von Sachsen geworden; sein Bruder Hermann I. hatte, als die welfische Macht neu erstarkt und in Heinrichs Sohn Otto IV. ein Gegenkönig gegen den Staufer Philipp erstanden war, zwischen beiden mehrfach treulos die Partei gewechselt, auch seine und seines Nachfolgers Stellung zu Kaiser Friedrich II. war keine klare gewesen, und sein Sohn Heinrich Raspe hatte sich 1246 zum Gegenkönig erheben lassen. Dann hatte der Wettiner Heinrich der Erlauchte Thüringen und die sächsische Pfalz mit dem noch halb slawisch gearteten Meißen vereinigt; in blutigen Kämpfen gegen die verhaßten „Schwaben", auf die man grausame Spottlieder dichtete, unter Adolf von Nassau und Albrecht I. behauptete das Land seine Selbständigkeit, und Heinrich VII. bestätigte 1310 Friedrich den Freidigen im Besitze von Meißen und Thüringen. Je mehr sich der Schwerpunkt Deutschlands nach Osten schob, wuchs auch die Bedeutung dieser Landschaften. 1331 machte Ludwig der Baier den Landgrafen Friedrich II. zu seinem Schwiegersohn, dem 1348 die deutsche Königskrone angetragen wurde, welche dann der edle Günther von Schwarzburg gewann. Unter Friedrich III. und seinen Brüdern mehrte sich durch Erbschaft, Kauf und Belehnung das Land, welches bei der Teilung von 1381 dem Landgrafen Balthasar, dann seinem Sohne Friedrich IV., zufiel, während der hervorragendste unter Friedrichs III. Söhnen, der meißnische Markgraf Friedrich der Streitbare, 1423 mit dem Herzogtum Sachsen-

Wittenberg und der Kurwürde belehnt wurde, wodurch der Name Sachsen auch auf die meißnischen Lande überglitt. Nach dem Tode Friedrichs IV. kam dann Thüringen an die beiden Söhne Friedrichs des Streitbaren, Kurfürst Friedrich den Sanftmütigen und Herzog Wilhelm den Tapfern, den Eidam Kaiser Albrechts II., wodurch es, nachdem die hussitischen Stürme verbraust waren, der Schauplatz eines nicht minder verhängnisvollen Bruderkrieges wurde. Er endigte mit der Bestätigung Wilhelms im Besitze von Thüringen; da er aber keinen Erben hinterließ, kam sein Land an seine Neffen Ernst und Albrecht, durch deren Teilungsvertrag von 1485 das wettinische Haus sich für immer in zwei Linien spaltete und Nordthüringen mit Meißen, der größere Teil des Landes aber mit Kursachsen vereinigt wurde. 1486 trat die Regierung der ernestinischen Lande Kurfürst Friedrich der Weise, nunmehr der angesehenste und einflußreichste Fürst im Reich, an, die albertinischen kamen 1500 an seinen trefflichen Vetter Georg. Auch hier war im 15. Jahrhundert die Fürstengewalt, durch den von Prälaten, Grafen, Herren, Rittern und Städten gebildeten Landtag wenig eingeschränkt, in beständigem Aufsteigen, die Macht des Adels schwand zusammen, die Städte blühten empor, und mehr und mehr begann auch das Kirchenregiment in die Hände des Landesherren überzugehen. Vor allem wurde den Übergriffen der geistlichen Gerichtsbarkeit in die weltliche energisch gewehrt, und da die sittliche und wirtschaftliche Mission der Kirche längst vollendet, ihre politische Rolle als das Verhängnis Deutschlands längst erkannt und der unheilbare Zwiespalt ihrer Ideale mit dem Geist einer neuen Kultur immer klarer geworden war, war man jetzt um so eifriger beflissen, ihren Wirkungskreis von allen weltlichen Befugnissen hinweg auf das Seel-

sorgeramt zurückzudrängen und die alten Reformforderungen Armut, Keuschheit, Demut gegen ihre unwürdigen Vertreter geltend zu machen.

Ein starkes Gefühl für die territorialen Lebensinteressen, wie es auch durchweg in der Geschichtschreibung dieser Landschaften zum Ausdruck kam, der lebhafte Eindruck eines in der Beschränkung kräftigen landesherrlichen Waltens, ein heller realpolitischer Sinn, eine sehr klare Vorstellung von der Notwendigkeit der Sonderung geistlicher und weltlicher Kulturaufgaben und eine durch Jahrhunderte festgehaltene Abneigung oder doch Interessenverschiedenheit gegenüber dem universalen Reich und der universalen Kirche, das war die eigenartige Mitgift des thüringisch-sächsischen Volkscharakters. In dem alten Kerngebiete der ottonischen Monarchie war um 1230 jenes klassische Rechtsbuch entstanden, in dem diese Mitgift einen sehr bestimmten Ausdruck gefunden hat: der Sachsenspiegel ist ein Protest des norddeutschen Konservativismus gegen die drohenden Verluste der alten Freiheit. „Da man zuerst Recht setzte, da war kein Dienstmann, und alle Leute waren frei, als unsre Vordern her zu Lande kamen." Gegenüber dem Hofrecht, dem Dienstrecht und den Stadtrechten vertritt er das gemeine Landrecht, gegenüber der Kirche und den Ministerialen das Recht der Laienfürsten und die Freiheit der schöffenbaren Geschlechter. Er schilt die Laienfürsten, daß sie Lehensmannen der Pfaffenfürsten geworden seien, und wiewohl er die Teilung der weltlichen und der geistlichen Gewalt anerkennt, mag er doch nichts davon wissen, daß der Papst das nationale Recht durch seine fremden Satzungen „ärgre". Der König ist ihm alles Rechtes Quelle, aber auch er unterliegt dem Recht, und über ihn hat der Pfalzgraf zu richten; denn trotz allen Beeinflussungen

durch fränkisches und kirchliches Recht war in diesen Territorien noch die altgermanische Anschauung lebendig, daß das Recht nicht auferlegte Satzung, sondern natürliches Wachstum, nicht Stiftung der Machthaber, sondern freies Erzeugnis des Volkes sei. Sachsen und Thüringen waren denn auch der Boden, auf dem sich alte rechtliche Institute wie das Vehmgericht und Bahrrecht ungleich länger, als im Oberlande, behaupteten.

Solchem zähen Festhalten an den altnationalen Überlieferungen entsprach auch eine fester gegründete Einsicht in den Wert der natürlichen Lebensbedingungen, die man um so höher zu schätzen wußte, je mühsamer man sie einem Boden von sehr ungleicher Tragkraft abzuringen hatte, eine ernstere sittliche Achtung der Arbeit, wie sie vor allem bei der Kolonialtätigkeit sich aufdrängt, und ein tiefer haftendes Gefühl des nationalen und des Geschlechterzusammenhangs. Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, daß die isolierende Gedankenwelt der Askese in den nördlichen Territorien Deutschlands niemals die Gemüter mit einer so übergreifenden Herrschaft sich unterworfen hat, wie in seinen romanisch zivilisierten Gebieten. Allerdings begegnen wir auch hier allen Abwandlungen der Frömmigkeit, die für jene charakteristisch waren: im 10. Jahrhundert neben dem kirchlich kühlen Heinrich I. dem ersten, gleichsam bauernchristlichen Typus deutscher Religiosität in der Königin Mathilde, im 11. neben dem heitern, prachtliebenden und weltkundigen Thüringer Adalbert von Bremen den Vertretern der massiven Askese in dem trotzigen Eremiten Günther, der heiligen Paulina Reclusa oder dem wunderlichen heiligen Landstreicher Haimerad von Hasungen, dessen größte asketische Wonne herzhafte Prügel waren; im 12. und 13. Jahrhundert den Typen der höheren, kontemplativen

und praktisch-mystischen Askese, etwa in Eberhard, dem Stifter des Klosters Georgental, in Elger von Hohnstein, dem berühmten Heiligenpaare Ludwig und Elisabeth von Thüringen oder in einem der größten Söhne des Landes, dem Meister Eckhart, im 14. und 15. Jahrhundert endlich derselben gewaltsamen Anspannung aller kirchlichen Mittel, denselben abergläubischen, psychokontagiösen und christlich-sozialen Erscheinungsformen der Massenreligion wie im übrigen Deutschland. Und soweit der kirchliche Sinn sich in Schenkungen, Stiftungen und Liebeswerken, in Reformen der Klosterdisziplin und äußern Leistungen überhaupt zu betätigen vermochte, ist es auch hier geschehen. Aber die Abneigung der Laien gegen die Askese, wenn sie auch nicht mehr so drastisch zum Ausdruck kam, wie einst im 9. Jahrhundert gegenüber dem vom Krieger zum Mönch verwandelten Wala, überwand sich doch nur schwer. Das Verbot der Priesterehe stieß auf den leidenschaftlichsten Widerspruch und vermochte sich nicht für die Dauer durchzusetzen. Die Achtung der Frau, ihrer häuslichen Stellung und wirtschaftlichen Fürsorge, wie sie uns in der Umgebung der trefflichen Mathilde so anmutend entgegentritt und von ihr sich forterbte, wurzelte offenbar tief, auf ihr beruhte zumeist jene musterhafte Sauberkeit des sächsischen Haushaltes, die schon dem Italiener Liutprand im Vergleich zum byzantinischen Hofe soviel Respekt abgewann, und aus der Geschichte der Ehe Ludwigs und seiner unbeschadet ihrer Heiligkeit vortrefflichen Hausfrau Elisabeth klingt uns das schöne Wort entgegen, das an ein ähnliches aus Luthers Jugendzeit gemahnt: „Drei schöne Dinge sind, die beides Gott und Menschen wohlgefallen: wenn Brüder eins sind, die Nachbarn sich lieb haben und Mann und Weib sich miteinander wohl begehen.“ Die Freude an der Natur und

das kräftige Behagen am weltlichen Leben, wie es einst im „Heliand“ den christlichen Stoff durchdrungen hatte, blühte in der thüringischen Sängerschule der Stauferzeit voller und reicher empor. Von dem fatalistischen Determinismus des „Heliand“ zeigte sich z. B. Landgraf Ludwig der Eiserne berührt, wenn er etwa sehr unkirchlich meinte: „Wenn ich sterben soll, so werde ich sterben; den Tag meines Todes kann ich weder durch frommes Leben noch durch Sündigen beschleunigen. Soll ich selig werden, so können mir keine Sünden den Himmel nehmen; bin ich aber verdammt, so werden mir gute Werke auch nicht die Seligkeit verschaffen.“ Anderseits fällt es unter die auch in Thüringen vorhandenen und durch die Inquisition bekämpften widerkirchlichen Tendenzen, wenn derselbe Ludwig die häufigen Vergewaltigungen der Laienmächte am Kirchengut mit dem biblischen Worte decken zu können glaubte: „Der Himmel allenthalben ist des Herrn, aber die Erde hat er den Menschenkindern gegeben.“ Und welch ein energischer Weltsinn steckte in dem Wort, welches Heinrich dem Erlauchten von einem seiner Edlen entgegengehalten wurde, als Sophie von Brabant Ansprüche auf Thüringen erhoben hatte: „Und wenn Ihr einen Fuß im Himmel und den andern auf der Wartburg hättet, so müßtet Ihr den vom Himmel ziehen und auch auf die Wartburg setzen.“ Aber welcher Ruhm strahlte auch damals von diesem lieblichen Erdenfleck über die deutschen Lande aus! Jener Laienkultur, die im Reich als eine siegreiche Reaktion gegen die Ideenwelt der Kirche emporgestiegen war, war vom Norden her eine ältere nationale Bildung entgegengekommen, welche durch die kirchlichen Ideen noch gar nicht überwältigt worden und darum für diese neuen Tendenzen doppelt empfänglich war: in Thüringen trafen sich die

Ströme von Nord und Süd, und so wurde die Residenz des freigebigen und kunstbegeisterten Landgrafen Hermann I., inmitten eines Volkes, dessen Sangeslust schon einem Wolfram von Eschenbach nicht unbemerkt geblieben ist, jener glanzvolle Mittelpunkt der ritterlichen Laienkultur, an dem die vornehmsten Geister Deutschlands sich vereinigten, dessen überragende Bedeutung die Sage vom Sängerkrieg auf der Wartburg poetisch festhielt, und von dem sich entscheidende Anregungen auch nach Osten und Norden verbreiteten.

Dann war diese aristokratische Laienkultur, wie im übrigen Deutschland, von der bürgerlichen überwältigt worden: ihre fruchtbarsten Treibstätten waren auf thüringischem Boden Erfurt, welches als Knotenpunkt der Handelsstraßen von Nürnberg nach Niederdeutschland zu außerordentlichem Wohlstand aufblühte, Eisenach, der Vorort des östlichen Binnenhandels, Mühlhausen, Nordhausen, Arnstadt, Gotha, Langensalza, Tennstedt und Weißensee. Seit 1323 gewann Erfurt durch seine alljährlichen Handelsmessen eine steigende Bedeutung; zur Entwicklung einer städtischen Schule, wie anderwärts in Thüringen, kam es hier bei dem Übergewicht der Stiftsschulen allerdings nicht, aber 1392 wurde Erfurt durch die Eröffnung der Universität zu einem weitwirkenden Zentrum der neuen wissenschaftlichen Laienbildung und des Humanismus. Allen Anfechtungen durch Seuchen, Wassersnot, Brand und Krieg zum Trotz bewegte sich die städtische Entwicklung Thüringens beständig aufwärts, erst die furchtbare Pest seit 1463 und die große Feuersbrunst von 1472 schlugen zum mindesten Erfurt unheilbare Wunden, und der Handel verfiel mit dem allgemeinen Rückgang des deutschen Handels im 16. Jahrhundet. Aber im übrigen bedeutete das 15. Jahrhundert auch hier den Zenit städtischen

Wohlstands: nie ist der materielle Lebensgenuß, die massive Freude an Schwelgerei und äußerem Aufwand größer gewesen, als in dieser Zeit. Immer wieder wurden Verordnungen der Obrigkeiten notwendig gegen das Übermaß in Speise und Trank, Schmuck und Kleidertracht, Spiel und Unzucht, aber wirksamer als Verordnungen, wenngleich nur in plötzlichen asketischen Aufwallungen, waren die gewaltigen Bußpredigten eines Nikolaus von Cues und Johannes von Capistrano. Im Laufe des 14. Jahrhunderts waren hier, wie anderwärts, die adligen Geschlechter aus dem städtischen Regiment ausgestoßen worden, die Zünfte hatten sich emporgekämpft, die alte eingewurzelte Gereiztheit gegen den Mainzer Erzbischof machte sich in immer neuen Auflehnungen gegen dessen Vorrechte Luft, Bann und Interdikt waren die gewöhnliche Antwort darauf; dabei konnte es schon 1281 so weit kommen, daß ein Ratsbeschluß allen Bürgern jede Schenkung an Kirche, Priester oder Mönche in liegendem Grunde oder in barem Gelde ausdrücklich verbot. Als 1324 die Erfurter wieder einen Übergriff ins geistliche Gericht wagten, trotz domherrlichen Widerspruchs einen niedern Kleriker, der einen Bürger beschädigt hatte, einfach aufhängen ließen und als infolgedessen die Geistlichkeit in allen Kirchen den Gesang einstellte, da ließ der Rat dem Volke offen verkündigen, wer etwas gegen die Pfaffen habe, der möge es ungehindert und straflos tun: es war das Signal eines stürmischen Aufruhrs, der durch das Eingreifen des Mainzer Erzbischofs nur mit Mühe gedämpft wurde. Auch im 15. Jahrhundert griff der Rat in die Gerechtsame der Klöster und Stifter fortwährend ein und suchte die Vermehrung ihres Vermögens auf alle Weise zu hindern. Die christlich-soziale Bewegung hatte hier, wo der Gegensatz zur Kirche von Anbeginn

ein schärferer gewesen war, als im Reich, und wo die Sage von dem großen reformatorischen Zukunftskaiser auf dem Kyffhäuser lokalisiert worden war, schon früh sich in revolutionären Erhebungen Luft gemacht, wie in dem Pöbelaufstand zu Nordhausen 1324 und in den grausamen Judenverfolgungen; sie war durch die unmittelbare Berührung mit den hussitischen Ideen hier noch besonders gesteigert worden, und der stets geschäftige Geist der Rebellion erreichte den ersten Höhepunkt seines Ausbrechens in dem „tollen Jahr" von Erfurt 1510, wo alle feindlichen Gegensätze der städtischen Autonomie, der erzbischöflichen und der sächsischen Oberhoheit, des Rats und der Gemeinde, des Klerus und der Laienwelt, der Kapitalisten und des begehrlichen Pöbels in wilder Brandung aufeinanderstießen. Der Aufruhr endigte mit der Herstellung des alten Stadtregiments und der Erneuerung der sächsischen Schutzherrschaft; die reichsstädtische Freiheit, wie Mühlhausen und Nordhausen, hatte sich Erfurt nicht zu erstreiten und die Vorrechte des verhaßten Mainzer Stuhls hatte es nicht abzuschütteln vermocht.

Die große Kulturfrage, welche am Ausgang des 15. Jahrhunderts brennend über dem Horizonte Deutschlands stand, und deren Lösung zuhöchst von einer umfassenden Abrechnung mit der Kirche abhing, sie hatte auch in Thüringen und seiner geistigen Metropole längst alle Schichten des Volkes bis in die untersten Tiefen erregt. Die Universität Erfurt war entschieden für den konziliaren Gedanken gegen den Papismus eingetreten: um so bittrer lautete die Anklage Jakobs von Jüterbock wider Papst und Kardinäle, sie hätten das heilige Kind, die Reformation, freventlich erwürgt, seine Mutter aber, der Konzilien Gewalt und Berufung, getötet. In den fünfziger Jahren hatte Johann Ruchrath von Oberwesel

in Erfurt gelehrt, der den Ablaß mit rühmlichem Freimut bekämpfte und, wie Luther von ihm schreibt, „mit seinen Büchern die hohe Schule regierte"; Verurteilung zu lebenslänglicher Klosterhaft war sein Lohn gewesen. Andre Universitätslehrer, ein Johann von Dorsten, ein Johann von Lutrea, ein Sebastian Weinmann, hatten ähnliche Mißbräuche in Wort und Schrift bekämpft: den Reliquienschwindel, das krankhafte Wallfahrten, den Besetzungsmodus geistlicher Stellen, das ungeistliche Wesen des Klerus; überall hallten solche Entrüstungsstimmen wieder, das Volk war durchsetzt von antiklerikaler Erbitterung und erfüllt von den hierarchiefeindlichen, überwiegend moralistischen Stimmungen der schlichten Laienreligion. Wie viele mochten sich zuraunen, was von einem Lehrer Luthers, Johann von Grefenstein, ausdrücklich überliefert ist, daß Hus mit Unrecht als Ketzer verurteilt worden sei, oder inniges Mitleid empfinden mit dem unglücklichen Franziskaner Johann Hilten in Eisenach, der zur Strafe für seine kühnen Predigten gegen die Verderbnisse der Kirche lebendig eingemauert worden war, und von dem eine Prophezeiung umging, die auf das Jahr 1516 eine große Reformation ansagte: da werde ein Held aufstehen, der werde die Mönche scharf angreifen, und sie werden sich ihm nicht zu widersetzen wagen.

Und schon hatte sich der Held gefunden, dem die ganze Sehnsucht der Zeit entgegendrängte. Langsam löst sich uns die Gestalt von dem breiten Hintergrund ab, in dem ihre Erscheinung sich vorbereitete. Wir kennen die Bühne, wir kennen die Spieler, wir kennen das Publikum, das unheimlich Gewitterhafte in der Atmosphäre, die darüber liegt, das gärende Chaos von Gedanken, Gefühlen, Stimmungen und Strebungen, das in den fieberhaft erregten Köpfen arbeitet. Im voraus empfinden

wir die ganze Unberechenbarkeit der Wirkungen, die das plötzliche Auftreten des gespannt erwarteten Helden eben auf diesem Zeitpunkte entfesseln mußte, und so schicken wir uns denn an, ihm nachzugehen auf den verschlungenen Pfaden, die ihn, ungewollt und doch mit innerer Notwendigkeit, mitten auf den großen Schauplatz der Weltgeschichte hinführen sollten.



Anmerkungen und literarische Nachweise.

Zur Einführung.

Darstellungen des Mittelalters in weltgeschichtlichem Zusammenhang: L. v. Ranke Weltgeschichte. Bd. 4—9. Leipzig 1883ff. 2. Aufl. 1888. E. Lavisse et A. Rambaud Histoire générale du IVᵉ siècle à nos jours. Bd. 1—6. Paris 1893ff. Weltgeschichte, hrsg. von Hans F. Helmolt. Bd. 4—8. Leipzig 1900ff. Kurt Breysig Kulturgeschichte der Neuzeit. Bd. 1—2. Berlin 1900ff (behandelt Urzeit, Griechen und Römer, Altertum und Mittelalter als Vorstufen der Neuzeit). Geistreich, aber phantastisch: Houston Stewart Chamberlain Die Grundlagen des 19. Jhdts. München 1899, 6. Aufl. 1906. Theodor Lindner Weltgeschichte seit der Völkerwanderung. Bd. 1—4. Stuttgart und Berlin 1901ff. Joh. Loserth Geschichte des späteren Mittelalters von 1197—1492. München und Berlin 1903. Für Studierende und Lehrer wegen der reichen Literaturangaben empfehlenswert: Wilh. Aßmanns Geschichte des Mittelalters. Dritte, neubearbeitete Aufl. hrsg. v. L. Viereck. Bd. 3. Braunschweig 1906. Vom katholischen Standpunkt, doch im einzelnen beachtenswert: Georg Grupp Kulturgeschichte des Mittelalters. 2 Bde. Stuttgart 1894/95.

Für das Studium der Geschichte Deutschlands im Mittelalter: W. Wattenbach Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jhdts. 6. Aufl. 2 Bde. Berlin 1894. 7. Aufl. Bd. 1, bearbeitet v. E. Dümmler, Berlin 1903. O. Lorenz Deutschlands Geschichtsquellen seit der Mitte des 13. Jhdts. 3. Aufl. 2 Bde. Berlin 1886/87. Jahrbücher der deutschen Geschichte, hrsg. durch die historische Kommission bei der Kgl. Akademie der Wissenschaften zu München (seit 1862, vielfach in neuer Bearbeitung). Gustav Richter und Horst Kohl Annalen der deutschen Geschichte im Mittelalter (bisher 3 Teile). Leipzig 1873—98. Handbuch der deutschen Geschichte, hrsg. v. Bruno Gebhardt 1. Bd. 3. Aufl. Stuttgart 1906. W. v. Giesebrecht Geschichte der deutschen Kaiserzeit. 6 Bde. Braunschweig (Leipzig) 1855ff. 5. Aufl. (Bd. 1—3) 1881ff. G. Erler Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zum Ausg. d. Mittelalters in d. Erzählungen deutscher Geschichtsschreiber. 3. Bde. Leipzig 1882—84. K. W. Nitzsch Geschichte des deutschen Volkes bis zum Augsburger Religionsfrieden, hrsg. von G. Matthaei. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1892. Karl Lamprecht Deutsche Geschichte. Bd. 1—4, 3. Aufl. Leipzig 1902ff. Theodor Lindner Geschichte des deutschen Volkes. Bd. 1. Stuttgart 1894. Otto Kaemmel Der Werdegang des deutschen Volkes. Bd. 1. 2. Aufl. Leipzig 1903. Gustav Freytag Bilder aus der deutschen Vergangenheit. Bd. 1 und 2. Leipzig 1859ff. (seitdem 25 Auflagen). Aug. Sach Deutsches Leben in der Vergangenheit. 2 Bde. Halle a. S. 1890f. Hans Meyer Das deutsche Volkstum. 2. Aufl. Leipzig und Wien 1903. G. Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur. Leipzig u. Wien 1904.

Darstellungen einzelner Abschnitte: O. Gutsche und W. Schultze Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zu den Karolingern. 2 Bde. Stuttgart 1893—96. W. Arnold Deutsche Geschichte. 2 Bde. Gotha 1879—83. Felix Dahn Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker. 4 Bde. Berlin 1881—89, 2. Aufl. 1899ff. G. Kaufmann Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen. 2 Bde. Leipzig 1880/81. E. Mühlbacher Deutsche Geschichte unter den Karolingern. Stuttgart 1896.

H. Gerdes Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur im Mittelalter (bis zu den Saliern). 2 Bde. Leipzig 1891—98. M. Manitius Deutsche Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern. Stuttgart 1889. J. Jastrow und G. Winter Deutsche Geschichte im Zeitalter der Hohenstaufen. 2 Bde. Stuttgart 1897—1901. J. Kempf Geschichte des Deutschen Reichs während des großen Interregnums. Würzburg 1893. Th. Lindner Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern. 2 Bde. Stuttgart 1890—93. V. v. Kraus u. K. Kaser Deutsche Geschichte im Ausgange des Mittelalters. 2 Bde. Stuttgart 1905ff. — Kulturgeschichtliche Gesichtspunkte stehen besonders im Vordergrund bei Karl Fischer Deutsches Leben und deutsche Zustände von der Hohenstaufenzeit bis ins Reformationszeitalter (Gotha 1884) sowie bei den ultramontanen Historikern: Joh. Janssen Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters. Bd. 1 (Deutschlands allgemeine Zustände beim Ausgang des Mittelalters). 17. u. 18. Aufl. besorgt von L. Pastor (Freiburg i. B. 1902); E. Michael Geschichte des deutschen Volkes seit dem 13. Jhdt. bis zum Ausgang des Mittelalters. Bd. 1—4. Freiburg i. B. 1897—1906.

Einzelne Zweige der Kulturgeschichte: R. Schröder Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 4. Aufl. Leipzig 1902. H. Brunner Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte. 2. Aufl. Leipzig 1903. — G. Waitz Deutsche Verfassungsgeschichte 8 Bde. Kiel 1844—78 (Bd. 1—4 in 3. Aufl. 1880—85, Bd. 5 neu bearbeitet von K. Zeumer 1893, Bd. 6 neu bearb. v. G. Seeliger 1896). Andreas Heusler Deutsche Verfassungsgeschichte. Leipzig 1905. E. Mayer Deutsche und französische Verfassungsgeschichte vom 9. bis zum 14. Jhdt. Bd. 1 u. 2. Leipzig 1899. — K. Th. v. Inama-Sternegg Deutsche Wirtschaftsgeschichte. 4 Bde. Leipzig 1879ff. Karl Lamprecht Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter. 4 Bde. Leipzig 1885—86. G. Hanssen Agrarhistorische Abhandlungen. 2. Aufl. 2 Bde. Leipzig 1891. A. Meitzen Siedelung u. Agrarwesen der Westgermanen u. Ostgermanen usw. 3 Bde u. Atlas. Berlin 1895. Th. Frh. v. d. Goltz Geschichte der deutschen Landwirtschaft. 2 Bde. Stutt-

gart und Berlin 1902f. — A. Luschin von Ebengreuth Allg. Münzkunde und Geldgeschichte des Mittelalters und der neueren Zeit. München und Berlin 1904. — A. Hauck Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. 1—4. Leipzig 1887ff. (Bd. 1 in 4. Aufl. 1904). — H. Dohme Geschichte der deutschen Baukunst. Berlin 1887. W. Bode Geschichte der deutschen Plastik. Berlin 1887. H. Janitschek Geschichte der deutschen Malerei. Berlin 1890. — Adolf Ebert Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. Bd. 1—3. Leipzig 1874—87. 2. Aufl. 1889. W. Scherer Geschichte der deutschen Literatur. 10. Aufl. Berlin 1905. F. Vogt u. M. Koch Geschichte der deutschen Literatur. 2. Aufl. Bd. 1. Leipzig u. Wien 1904. G. Steinhausen Geschichte des deutschen Briefes. Bd. 1. Berlin 1889. — Karl Müllenhoff Deutsche Altertumskunde. Bd. 1—5. Berlin 1870—1900 (Bd. 1 in 2. Aufl. 1890). Moriz Heyne Fünf Bücher deutscher Hausaltertümer. Bd. 1 (Wohnungswesen). Leipzig 1899, Bd. 2 (Nahrungswesen) 1901, Bd. 3 (Körperpflege und Kleidung) 1903. Alwin Schultz Das höfische Leben zur Zeit der Minnesinger. 2 Bde. Leipzig 1879f., 2. Aufl. 1889. Derselbe Deutsches Leben im 14. u. 15. Jhdt. Prag, Wien u. Leipzig 1892. Karl Weinhold Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 2 Bde. 3. Aufl. Wien 1897.

Bibliographische Hilfsmittel: Dahlmann-Waitz Quellenkunde der deutschen Geschichte. 7. Aufl. hrsg. v. E. Brandenburg. Leipzig 1906. Ergänzungsband 1907. Viktor Loewe Bücherkunde der deutschen Geschichte. 3. Aufl. Berlin 1907.

Eine gedrängte Zusammenfassung der Ergebnisse des vorliegenden Buches habe ich in meinem Vortrage über Ursachen und Ziele der deutschen Reformation (Leipzig 1899) gegeben. Methodische Gesichtspunkte und einführende Betrachtungen verwandten Inhalts bei K. Müller Bericht über den gegenwärtigen Stand der Forschung auf dem Gebiete der vorreformatorischen Zeit, Gießen 1887, und G. Ficker Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation. Leipzig 1902.

Die nachstehenden Anmerkungen folgen dem Gange der Darstellung Seite für Seite.

Einleitung. — Die Aufgabe.

Zu S. 1—15.

Was hier über die Mittleraufgabe des Genies im allgemeinen und über Luthers Mittlerstellung im besonderen ausgeführt wird, ist in der Vorrede zu meinem „Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung" (Bd. 1, S. Xf.) in knappster Zusammenstellung wiederholt und hat, wie die Kapitelüberschriften jenes Werkes zeigen, die Grundmotive für seinen Aufbau hergegeben. Gegen die Durchführung dieses Gedankens und insbesondere gegen die Bezeichnung Luthers als „religiösen Mittlers" sind hier und da Bedenken erhoben worden, deren Gefühlswert zu verkennen ich weit entfernt bin, um so mehr, als ich selbst sie lange erwogen hatte. Aber ich glaubte, sie zurückstellen zu müssen, weil gerade das Festhalten dieses Gesichtspunktes mir eine Einheitlichkeit der Auffassung und eine Gliederung des Stoffes zu verbürgen schien, die, nicht auf äußere, sondern auf innere Tatsachen gegründet, eben darum den Eindruck der Notwendigkeit zu erzeugen geeignet waren. Wer dennoch der Meinung sein sollte, die Verwendung des Mittlerbegriffs in dem hier angenommenen Sinne sei einer „Profanierung" gleichzuachten, der möge sich aus den Wörterbüchern belehren, daß der Sprachgebrauch von altersher nicht dieser Meinung ist, und selbst aus Luthers Schriften ließen sich eine stattliche Reihe von Belegen beibringen, in denen das Wort „Mittler" ganz untheologisch im altherkömmlichen Sinne für intercessor, interpres, arbiter u. dgl. gebraucht wird. Aus dieser z. B. auch von Schleiermacher (in der ersten der Reden über die Religion) u. a. verwendeten Bedeutung (Mittler = Schiedsmann) ist die geschichtsphilosophische Fassung des Begriffes abgeleitet, die ich meiner Darstellung Luthers zugrunde legte. Später fand ich, wenn auch nicht das gleiche Wort, so doch eine ähnliche Auffassung bei Paul Sabatier wieder (Leben des heil. Franz von Assisi. Deutsche Ausgabe.

Berlin 1895, S. 204). Verwandte Gedankengänge auch in Jakob Burckhardts Weltgeschichtlichen Betrachtungen (Berlin und Stuttgart 1905), namentlich in dem Abschnitt über „das Individuum und das Allgemeine“ (S. 210ff.).

Zu S. 15—22.

Augustins weltgeschichtliches Buch de civitate dei ist in einer deutschen Übersetzung von Silbert (Wien 1828) vorhanden. Analysen des Gedankenganges z. B. bei A. Dorner Augustinus. Berlin 1873. S. 295ff. und bei Adolf Ebert Allg. Geschichte der Literatur des Mittelalters im Abendlande. 2. Aufl. Bd. 1 (Leipzig 1889) S. 212ff. Grundlegend für das Verständnis Augustins sind Herm. Reuters Augustinische Studien, Gotha 1887; im vorliegenden Zusammenhange hervorzuheben G. J. Seyrich Die Geschichtsphilosophie Augustins nach s. Schrift de civ. dei. Diss. Leipzig 1891. A. Riemann Augustins Geschichtsphilosophie. Greifswald 1895. Im übrigen sei verwiesen auf den reichhaltigen Artikel von Loofs in der Realencyklopädie f. protestant. Theologie und Kirche. 3. Aufl., hrsg. v. A. Hauck. Bd. 2 (Leipzig 1897), S. 257ff. — Zu S. 15f. vgl. Th. Mommsen Römische Geschichte Bd. 5. Berlin 1886. G. Grupp Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit. 2 Bde. München 1903f. (fleißig und stoffreich, aber im ganzen unzulänglich). K. J. Neumann Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diokletian. Bd. I. Leipzig 1890. P. E. Lucius Die geschichtl. Voraussetzungen des Sieges des Christentums im römischen Reich (Zschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. 2, S. 20ff.). G. Uhlhorn Der Kampf des Christentums mit dem Heidentum 3. Aufl. Stuttgart 1879. Viktor Schultze Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums. 2 Bde. Jena 1887—92. Otto Seeck Geschichte des Untergangs der antiken Welt. 2 Bde. Berlin 1895—1901. Jakob Burckhardt Die Zeit Constantins des Großen. 2. Aufl. Basel 1880. W. E. Hartpole Lecky Sittengeschichte Europas von Augustus bis auf Karl den Großen übs. v. H. Jolowicz. 2 Bde. Leipzig und Heidelberg 1879. Max Weber Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur

(„Die Wahrheit“ hrsg. v. Chr. Schrempf. Bd. 6. 1898). — Zu S. 16 (Vermählung des Christentums mit der griechisch-römischen Kultur) sind zu vergleichen die einschlägigen Ausführungen in den Lehrbüchern der Dogmengeschichte von Adolf Harnack, der Religionsgeschichte von Chantepie de la Saussaye und der Kirchengeschichte von W. Möller und Karl Müller, weiterhin Paul Wendland Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehgn. zu Judentum u. Christentum (in H. Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament. Bd. 1. Tübingen 1907). E. Hatch Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum, übs. v. A. Harnack. Gießen 1883. Th. Trede Das Heidentum in der römischen Kirche. 4 Bde. 1889—91. Wilh. Soltau Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche. Berlin 1906. Ernst Lucius Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, hrsg. v. G. Anrich. Tübingen 1904 (enthält reiches Material zur Beurteilung der mittelalterlichen Frömmigkeit in ihrem Zusammenhang mit der antiken Religiosität). Weiteres siehe unten zu S. 209 ff. — Zu S. 16 ff. (Entstehung des theokratischen Systems): Wilhelm Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. 1 (Leipzig 1883), S. 418 ff. Julius Kaerst Studien zur Entwicklung u. theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum. München und Leipzig 1898. Derselbe Die antike Idee der Oekumene in ihrer politischen und kulturellen Bedeutung. Akad. Antrittsvorlesung. Leipzig 1893. Vor allem das großartige Werk von Otto Gierke Das deutsche Genossenschaftsrecht (Bd. 3: Die Staats- und Korporationslehre des Altertums u. des Mittelalters u. ihre Aufnahme in Deutschland. Berlin 1881). Derselbe Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtl. Staatstheorien. 2. Aufl. Breslau 1902. — Zu S. 18 (Epoche der Merovinger): L. O. Broecker Frankreich und die Kämpfe der Romanen, der Germanen und des Christentums. Hamburg 1872. Loebell Gregor von Tours und seine Zeit. Leipzig 1869. K. Weimann Die sittlichen Begriffe in Gregors von Tours Historia Francorum. Diss. Leipzig 1900. — „Karolingische Gesetzgebung“ (S. 18 unten): J. v. Döllinger Das Kaisertum Karls des Großen u. seiner Nachfolger (in dessen Aka-

demischen Vorträgen. Bd. 3. München 1891, S. 63ff.). Wilhelm Ohr Die Kaiserkrönung Karls des Großen. Eine kritische Studie. Tübingen und Leipzig 1904. F. Platz Die Gesetzgebung Karls des Großen nach den Kapitularien. 2 Programme Offenburg 1897/98. Derselbe Die kirchliche Gesetzgebung Karls des Großen (Zschr. f. Geschichtsunterricht. Bd. 1. 1898, S. 10ff.). W. Sickel Die Verträge der Päpste mit den Karolingern (Deutsche Zschr. f. Geschichtswissenschaft Bd. 11 u. 12. 1894f). — „Reichsteilungen" (S. 19): W. Richter Die Auflösung des Karolingischen Reiches. München 1889. — Begründung des römischen Kaisertums deutscher Nation: J. Ficker Das deutsche Kaiserreich in seinen universalen u. nationalen Beziehungen. Innsbruck 1861. Derselbe Deutsches Königtum und Kaisertum. Innsbruck 1862. H. v. Sybel Die deutsche Nation und das Kaiserreich. Düsseldorf 1862. W. Maurenbrecher Die Kaiserpolitik Ottos I. (Hist. Zschr. Bd. 5). James Bryce The Holy Roman Empire. Oxford 1864 (Deutsche Übersetzung, Leipzig 1873), dazu Edw. A. Freeman Historical Essays. London 1872, S. 126ff. (Zur Geschichte des Mittelalters, übs. v. Locher. Leipzig 1886, S. 1ff.). — Heinrich III.: E. Steindorff Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich III. 2 Bde. Leipzig 1874—81. Griessinger Der Römerzug Heinrichs III. 1046. Diss. Rostock 1900. — Kampf zwischen Staat und Kirche (S. 20): B. Niehues Geschichte des Verhältnisses zwischen Kaisertum u. Papsttum im Mittelalter. Bd. 1 Münster 1863 (2. Aufl. 1877), Bd. 2 1887. W. Wattenbach Geschichte des römischen Papsttums. Berlin 1876. Joseph Langen Geschichte der römischen Kirche von Gregor VII. bis Innocenz III. Bonn 1893. Sehr lesenswert: R. Schwemer Papsttum und Kaisertum. Universalhistorische Skizzen. Stuttgart 1898. — Cluniacensische Reform: E. Sackur Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtl. Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jhdts. 2 Bde. Halle 1892f. — „Neubildungen des Mönchtums" (S. 20): A. Harnack Das Mönchtum, seine Ideale u. s. Geschichte. 7. Aufl. Gießen 1907. Weitere Lit. in der Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche. 3. Aufl. 13, 214ff. Vgl. auch unten zu S. 218. — „Pseudosidorische

Dekretalen": die einschlägige Literatur ist zusammengestellt von Emil Seckel in der Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 16, S. 265 ff. Vgl. auch Hauck Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2, S. 488, Anm. 3. — Gregor VII (S. 21): Martens Gregor VII. Leipzig 1894. Vgl. im übrigen die treffliche Übersicht über die neuere Lit. zur Geschichte Gregors bei Meyer von Knonau Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Heinrich IV. Bd. 4. (Leipzig 1903), S. 531 ff. — „Wohl unterschied man früh die unsichtbare Kirche von der sichtbaren" (S. 22): J. Gottschick Zschr. f. Kirchengeschichte Bd. 8. (1886) S. 345 ff. 543 ff. Köstlins Artikel „Kirche" in der Realencyklop. f. prot. Theol. 3. Aufl. 10, 315 ff.

Zu S. 22—34.

Die folgende Darstellung berührt sich vielfach mit dem bedeutsamen Werke von Heinrich von Eicken Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, Stuttgart 1887, dessen Wert durch einen Hang zu übertreibender Schematisierung nicht wesentlich beeinträchtigt wird. — Über das sog. Naturrecht des Mittelalters (S. 22) vgl. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften S. 423 f., 432; v. Eicken S. 356 ff., 548 ff. Gierke Althusius 2. Aufl. S. 73 ff., 77, 92 ff., 272 ff. Ferner O. Zöckler Die Lehre vom Urstand des Menschen. Gütersloh 1879. R. Rüetschi Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre von der ursprüngl. Vollkommenheit. Leiden 1885. — Gregorianische Staatslehre (S. 23 f.): Dilthey a. a. O. S. 437. v. Eicken S. 356 ff. Die wichtigsten Quellenstellen aus Gregors Briefen, Alvarus Pelagius, Augustinus Triumphus u. a. bei Gierke a. a. O. S. 62 f., ebenda S. 77 ff. über die Lehre vom gesellschaftlichen Schutzvertrag (vgl. v. Eicken S. 365 ff.) — Zu den „traditionellen Bildern von Sonne und Mond oder Seele und Leib" (S. 24): die Belegstellen bei v. Eicken S. 380 f. Ebenda S. 382 f. die auf S. 24 zitierte Stelle aus der Bulle von Bonifazius VIII. E. Friedberg Die mittelalterlichen Lehren über das Verhältnis von Staat u. Kirche. Leipzig 1874. Die Zweischwertertheorie fußt auf Luk. 22, 38; sie wurde zuerst formuliert von Gottfried von Vendôme (Migne

Patrologia lat. 157, 220) und Honorius von Augsburg (ebda. 172, 1257 ff.). Wörtlich klingt die Bulle des Bonifazius an an Bernhard von Clairvaux „De consideratione“ 4, 3. Vgl. ferner A. Hauck Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. Leipzig 1904, S. 22. — „Engelchöre“: v. Eicken S. 542 ff. Die erste systematische Darstellung der „himmlischen Hierarchie“ liegt vor in den Schriften des sog. Dionysius Areopagita (übs. v. Engelhardt 2 Bde. Sulzbach 1823). Vgl. auch G. Stuhlfauth Die Engel in der altchristlichen Kunst. Freiburg i. B. 1897. — „Der vollkommenste Christ und der höchste Mensch war der Mönch“ (S. 25): Dieser Satz wird trotz des Widerspruchs Denifles (Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, quellenmäßig dargestellt. 2. Aufl. Mainz 1904, S. 138 ff., 204 ff. Luther in rationalistischer u. christlicher Beleuchtung. Mainz 1904, S. 46 ff.) seine Geltung behalten; denn wenn nach katholischer Lehre die christliche Vollkommenheit allerdings auch im Weltleben erworben werden kann, aber gleichwohl das Mönchtum als der eigentliche Stand und die hohe Schule der Vollkommenheit angesehen wird, in der das Ziel des christlichen Lebens am besten erreicht werden kann, so läuft Denifles heftige Befehdung Ritschls, Harnacks und Seebergs in diesem Punkte auf einen bloßen Wortstreit hinaus, und es kann keine Frage sein, daß der höhere Rang der mönchischen vita contemplativa gegenüber der vita activa des Weltmenschen in jener Unterscheidung zum mindesten indirekt anerkannt ist. Aber was will überhaupt diese spitzfindige theoretische Unterscheidung besagen gegenüber den zahllosen Verherrlichungen des Mönchtums in der mittelalterlichen Literatur! — „Die Arbeit trug demzufolge nicht ihren Wert in sich“ (S. 25): Th. Sommerlad Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters. Leipzig 1903. L. Brentano in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie. Phil.-hist. Kl. 1902, 141 ff. Wie sehr diese Anschauung, ebenso wie alle asketisch motivierten, dem deutschen Empfinden widerstrebte, lehrt die Tatsache, daß das altdeutsche Recht die Arbeit bereits als Produktionsmittel würdigte, vgl. Weiske Das deutsche Recht als Schutz der Arbeit. Leipzig 1849. —„Der emsige Fleiß der Mönche . . .“

(S. 25): Fastlinger Die wirtschaftliche Bedeutung der bayrischen Klöster. Freiburg 1903. Th. Sommerlad Die wirtschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland 2 Bde. Leipzig 1900—1905. Hil. Felder Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jhdts. Freiburg i. B. 1904. L. Schmidt Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Studien in sächs. Klöstern. Dresden 1897. — Freiwillige Armut und Nachfolge Christi (S. 25): H. Reuter Augustinische Studien S. 384f., 410ff., 415, 476f. G. Ratzinger Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen. Freiburg i. B. 1881, S. 35ff., 66ff., 128ff. C. H. Cornill Das Alte Testament und die Humanität. Leipzig 1895. H. Holtzmann in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, E. Zeller gewidmet (1884), S. 30ff. Über die Liebestätigkeit des Mittelalters: G. Uhlhorn Die christl. Liebestätigkeit in der altkatholischen Kirche 3 Bde. Stuttgart 1882ff. 2. Aufl. 1895. H. Hering Die Liebestätigkeit des Mittelalters. Gotha 1883. G. Ratzinger Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg i. B. 1868. 2. Aufl. 1884. — Zinsnehmen und Wucher (S. 26): W. Endemann Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre 2 Bde. Berlin 1874—83. M. Neumann Geschichte des Wuchers in Deutschland bis 1654. Halle 1865. G. Ratzinger Die Volkswirtschaft S. 207ff. G. Caro Der Wucher Wien 1893. F. Schaub Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter von Karl d. Gr. bis Papst Alexander III. Freiburg i B. 1905. Döllinger (Akademische Vorträge Bd. 1, 2. Aufl. München 1890, S. 175) führt das kirchliche Zinsverbot auf eine irrige Übersetzung von Luk. 6, 35 zurück. Als Grundlage des wirtschaftlichen Lebens der Ackerbau anerkannt: v. Eicken S. 515ff. — „Jungfräulichkeit der Gottesmutter“ (S. 27): F. A. v. Lehner Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten 2. Aufl. Stuttgart 1886. K. Benrath Zur Geschichte der Marienverehrung (Theol. Studien und Kritiken 1886, S. 7ff., 197ff.). Ideal der Ehelosigkeit: H. Reuter Augustinische Studien S. 416ff. v. Eicken S. 437ff. Eherechtliche Anschauungen: A. L. Richter Lehrbuch des katholischen u. evangelischen Kirchenrechts, hrsg. von R. W.

Dove u. W. Kahl. 8. Aufl. Leipzig 1889. Emil Friedberg Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts. 5. Aufl. Leipzig 1903. Ignaz Fahrmer Geschichte des Unauflöslichkeitsprinzips u. der unvollkommenen Scheidung der Ehe im kanonischen Recht. Freiburg i. B. 1903. — Asketisch motivierte Rechtsbestimmungen (S. 28f): v. Eicken S. 548ff. H. Reuter a. a. O. S. 410, 417, 420, 426, 476. „Eid, Zweikampf und Gottesurteil" (S. 29): J. W. Planck Das deutsche Gerichtsverfahren im Mittelalter 2 Bde. Braunschweig 1878—79. Felix Dahn Studien zur Geschichte der germanischen Gottesurteile (in dessen „Bausteinen" Berlin 1879ff. Reihe 2). Rud. Hirzel Der Eid. Ein Beitrag zu s. Geschichte. Leipzig 1902. G. v. Below Das Duell u. der germanische Ehrbegriff. Leipzig 1896. Magie und Zauberei: Fritz Byloff Das Verbrechen der Zauberei (crimen magiae). Graz 1902. Weiteres unten S. 447. — „Inquisitionspraxis der Kirche" (S. 29): Henry Charles Lea Geschichte der Inquisition im Mittelalter. Autorisierte Übersetzung bearb. v. H. Wieck u. M. Rachel, revidiert u. hrsg. v. Jos. Hansen 3 Bde. Bonn 1905ff. R. Schmidt Die Herkunft des Inquisitionsprozesses Freiburg i. B. 1902 (Sonderdruck aus der Festschrift der Univ. Freiburg zum 50jähr. Regierungsjubil. des Großherzogs v. Baden). Flade Das römische Inquisitionsverfahren in Deutschland. Leipzig 1902. Weiteres in der Protest. Realencyklopädie 3. Aufl. Bd. 9, S. 152ff. — „Reibungen zwischen geistlichem und weltlichem Gericht" (S. 29f.): v. Eicken S. 575ff. Nitzsch a. a. O. 2, 36ff. Th. Muther Römisches und kanonisches Recht im Mittelalter. Rostock 1871. S. 25ff. Sohm Die geistl. Gerichtsbarkeit im fränkischen Reich (Zschr. f. Kirchenrecht Bd. 9). Nissl Der Gerichtsstand des Klerus im fränkischen Reich. Innsbruck 1886. Weyl Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merovinger. Breslau 1888. Derselbe Die Beziehungen des Papsttums zum fränk. Staats- und Kirchenrecht unter den Karolingern. Breslau 1892. — „so münden alle Wissenschaften in der Theologie" (S. 30): v. Eicken S. 589ff. H. Reuter a. a. O. S. 453ff. Dilthey a. a. O. Bd. 1, S. 315ff. (daselbst S. 329f. über Augustin als Vorläufer des Descartes). — Ethik (S. 31): W. Gaß Geschichte

der christlichen Ethik Bd. 1. Berlin 1881. Th. Ziegler Geschichte der christlichen Ethik. Stuttgart 1881, 2. Aufl. 1892. — „Die Naturwissenschaft als solche wurde nicht geschätzt" (S. 31): v. Eicken S. 611ff. Besonders wichtig für die Verbreitung der naturwissenschaftlichen Fabelei war der sog. Physiologus: F. Lauchert Geschichte des Physiologus. Straßburg 1889. E. Peters Der griechische Physiologus u. s. orientalischen Übersetzungen. Berlin 1898. Jos. Strzygowski Der Bilderkreis des griech. Physiologus (Byzantinisches Archiv 1899). Evans Animal symbolism in ecclesiastical architecture. London 1895. Vg. auch Krumbacher Geschichte der byzantin. Literatur 2. Aufl., S. 873 ff. Im allgemeinen H. Haeser Lehrbuch der Geschichte der Medizin 3. Aufl. Bd. 1 (Jena 1875), S. 635ff. — Mittelalterliche Geschichtsphilosophie (S. 31f.): Dilthey a. a. O. S. 418ff. v. Eicken S. 641ff. Ernst Bernheim Lehrbuch der histor. Methode u. der Geschichtsphilosophie 3. u. 4. Aufl. Leipzig 1903, S. 28ff., 186ff. Ferner Herm. Schneider Das kausale Denken in deutschen Quellen zur Geschichte und Literatur des 10., 11. u. 12. Jhdts. Leipzig 1899. Kleinpaul Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des 10. Jhdts. Diss. Leipzig 1897. Friedr. M. Kircheisen Die Geschichte des literarischen Portraits in Deutschland Bd. 1. Leipzig 1904. Vgl. auch die Bemerkungen F. v. Bezolds Zschr. f. Kulturgeschichte 1 (1894), 156f. — Poesie und bildende Kunst (S. 32): v. Eicken S. 672ff. Der Zusammenhang der kirchlichen Literatur mit der nationalen ist verhältnismäßig noch am besten gewürdigt bei Adolf Ebert (s. oben S. 364) und bei Joh. Kelle Geschichte der deutschen Literatur (bis zum 13. Jhdt.) 2 Bde. Berlin 1892—96. Vgl. auch Friedr. Vogt Das christliche Weltdrama in Deutschland (Nord u. Süd Bd. 74. 1895). Ferner Franz Xaver Kraus Geschichte der christlichen Kunst. Bd. 1 und 2,1. Freiburg i. B. 1894—97. sowie die oben S. 364 angeführten Werke. Über die Bedeutung der kirchlichen Ideen auch für die Numismatik z. B. L. v. Bürckel Die Bilder der süddeutschen breiten Pfennige. München 1903. — Die beiden Zitate aus Walter von der Vogelweide (S. 33) stehen in der Ausgabe von Karl Lachmann (6. Aufl. Berlin 1891) 124, 37 und

100, 24. — „Die typische Darstellung der Frau Welt" (S. 33): vgl. Konrads von Würzburg poetische Erzählung der werlde lôn in der Ausgabe von F. Roth. Frankfurt a. M. 1843. Dazu W. Wackernagel Zschr. f. deutsches Altertum Bd. 6, S. 151ff. und Sachse Der Welt Lohn von K. v. W. Ein Beitrag zum Verständnis mittelalterlichen Glaubens. Berlin 1857.

Zu S. 34–41.

„Auf romanischem Boden hob die große Reformbewegung an" (S. 34): Die verwickelte Vorgeschichte dieser Bewegung ist trefflich dargelegt in dem oben zu S. 20 genannten Werke v. E. Sackur. Zu der Frage nach Hildebrands Mönchtum vgl. W. Martens War Gregor VII. Mönch? Danzig 1891. Derselbe im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft Bd. 16. Dagegen Scheffer-Boichorst in der Deutschen Zschr. f. Geschichtswissensch. Bd. 11, 1894. Greving Pauls von Bernried vita Gregorii VII. Münster i. W. 1894. Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 3, 596 entscheidet sich dafür, daß Hildebrand das Mönchsgewand als Novize trug, ohne jemals das Gelübde abgelegt zu haben. Weitere Literatur in der Realencyklopädie f. protest. Theol. 3. Aufl. 7, 96ff. — „Verbot der Simonie und Priesterehe" (S. 34): H. Halfmann Kardinal Humbert, sein Leben u. s. Werke m. bes. Berücksicht. seines Traktates adversus Simoniacos. Paderborn 1882. Zum Folgenden: G. Meyer von Knonau Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich IV 4 Bde. Leipzig 1890—1903. Hier Bd. 1, S. 678f. und in A. Haucks Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 3, S. 683f. ist die reichhaltige Literatur über das Papstwahldekret von 1059 verzeichnet. J. v. Pflugk-Harttung in den Mitteilgn. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschg. Bd. 27. Ferner Karl Mirbt Die Absetzung Heinrichs IV. durch Gregor VII in der Publizistik seiner Zeit. Marburg 1888 (in den Kirchengeschichtl. Studien, H. Reuter gewidmet). Emil Höhne Kaiser Heinrich IV. Sein Leben und s. Kämpfe nach dem Urteil seiner deutschen Zeitgenossen. Gütersloh 1906 (nicht auf der Höhe der Forschung, aber im einzelnen lehrreich). E. Engelmann Der Anspruch der Päpste auf Approbation u.

Konfirmation bei den deutschen Königswahlen. Breslau 1886. F. Redlich Die Absetzung deutscher Könige durch den Papst. Diss. Münster 1892. W. Domeier Die Päpste als Richter über die deutschen Könige. Breslau 1897. Über den Tag von Canossa: H. Delbrück Historische u. polit. Aufsätze. Berlin 1887, S. 124. Meyer v. Knonau in der Deutschen Zschr. f. Geschichtswissensch. Bd. 11. 1899. J. Haller in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum, Geschichte u. Lit. Bd. 17 und 18. R. Friedrich Studien zur Vorgeschichte der Tage von Canossa. Diss. Greifswald 1905. (Progr. Hamburg 1905.) — Wormser Konkordat (S. 35): E. Bernheim Zur Geschichte des Wormser Konkordats. Göttingen 1878. D. Schäfer Zur Beurteilung des Wormser Konkordats (Abhandlungen der Berliner Akademie 1905). Vgl. Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. 31, S. 482. Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 3, 914ff., 969ff. — Geistliche Ritterorden: vgl. unten zu S. 47. — „In der Legende vom Eremiten Petrus“ (S. 35): vgl. Realencyklopädie f. prot. Theol. u. Kirche 3. Aufl., Bd. 11, S. 99. — Die mittelhochdeutschen Verse, die S. 36 nach von der Hagens Minnesingern Bd. 2, S. 361 zitiert sind, beruhen auf dem Buch Daniel 2, 21. Die beiden Zitate aus den Schriften Papsts Innocenz III. sind nachgewiesen bei v. Eicken S. 377f., 380. Vgl. auch Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 687. Vgl. ferner W. Drumann Geschichte Bonifazius VIII. 2 Bde. Königsberg 1852. Heinrich Finke Aus den Tagen Bonifaz' VIII. Funde und Forschungen. Münster 1902. — „Reichstag zu Besançon“ (S. 36): B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. 1, 383f. (Literaturangaben). Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 211ff. — „Albrecht I. schwur, daß er sein Reich vom Papst zu Lehen trage“ (S. 36): die Belegstellen bei v. Eicken S. 417. Loserth a. a. O. S. 199. Vgl. auch J. v. Döllinger Akademische Vorträge Bd. 3 (München 1891), S. 163. Zum Folgenden vgl. v. Eicken S. 419, Döllinger a. a. O. S. 143ff. (Karls Kaiserkrönung in der Historiographie und Publicistik des Mittelalters). Giesebrecht a. a. O. Bd. 5, S. 65ff. C. J. v. Hefele Konziliengeschichte Bd. 5 (Freiburg i. B. 1865), S. 474ff. — Über das Kurfürstenkollegium (S. 36)

Otto Harnack Das Kurfürstenkollegium bis zur Mitte d. 14. Jhdts. Gießen 1883. W. Maurenbrecher Geschichte der deutschen Königswahlen vom 10.—13. Jhdt. Leipzig 1889. Th. Lindner Die deutschen Königswahlen u. d. Entstehung des Kurfürstentums. Leipzig 1893. Derselbe Der Hergang bei d. deutschen Königswahlen. Weimar 1899. M. Krammer Rechtsgeschichte des Kurfürstenkollegs bis zum Ausgang Karls IV. Diss. Berlin 1903. — Zu S. 38 (Germanisierung des Papsttums) vgl. unten S. 60 u. 264. — Zu S. 39 (Verfall der klösterlichen Disziplin durch Schenkungen usw.) vgl. das höchst bezeichnende Gebet des Abts Peter von Limoges bei Paul Sabatier Franz von Assisi. Deutsche Ausgabe. Berlin 1895, S. 24. — S. 42: Die Schlußworte dieses Abschnittes haben die Stichworte zu einer Schrift gegeben, deren Inhalt sich mit dem des vorliegenden Buches vielfach berührt: Kahlwes Die Reformation als Kulturkampf. Braunschweig 1896.

Erstes Kapitel.

Die Ausbildung des Nationalbewußtseins.

Beiträge zu dem hier behandelten Thema geben namentlich: E. W. G. Wachsmuth Geschichte deutscher Nationalität. 3 Bde. Braunschweig 1860—62. K. A. Klüpfel Die deutschen Einheitsbestrebungen. Leipzig 1853. D. Schäfer Deutsches Nationalbewußtsein im Lichte der Geschichte. Jena 1884. L. Habrich Einheits- und Stammesbewußtsein im deutschen Schrifttum. Düsseldorf 1888. J. Jastrow Geschichte des deutschen Einheitstraumes u. seiner Erfüllung. 4. Aufl. Berlin 1891. F. G. Schultheiß Geschichte des deutschen Nationalgefühls. München u. Leipzig 1893. H. Richert Das Nationalgefühl als psychologisches Phänomen (Preußische Jahrbücher Bd. 108. 1902). Vgl. auch das oben S. 362 genannte Werk über das deutsche Volkstum, hrsg. v. H. Meyer.

Zu S. 42—50.

„Heer- und Gerichtsverbände oder Hundertschaften" (S. 43): H. Brunner Deutsche Rechtsgeschichte Bd. 1 (Leipzig 1887) § 16.

L. Erhardt Staat und Wirtschaft der Germanen zur Zeit Caesars (Historische Zschr. Bd. 79, S. 292ff.). H. v. Sybel Entstehung des deutschen Königtums. 2. Aufl. Berlin 1881. E. Heyck Über die Entstehung des german. Verfassungslebens (Neue Heidelberger Jahrbücher, Bd. 3, S. 106ff. 231ff., vgl. auch Bd. 5, S. 131ff.) Derselbe Über Nationalitäts- und Stammesverhältnisse der Germanen (Historische Zschr. Bd. 85, 1901). R. Bethge Die Hundertschaft (Festgabe der Gesellschaft f. deutsche Philologie an K. Weinhold. Leipzig 1896, S. 1ff.). H. Delbrück Der urgermanische Gau u. Staat (Preuß. Jahrbücher Bd. 81, 1897). R. Kötzschke Die Gliederung der Gesellschaft bei den alten Deutschen (Zschr. f. Geschichtswissenschaft N. F. Bd. 2, 1898). — Über die Ursprungssage: K. Müllenhoff in W. A. Schmidts Zschr. für Geschichtswissenschaft Bd. 8 (Berlin 1848), S. 209 und Zschr. f. deutsches Altertum Bd. 23, S. 1f. Kossinna (Indogerman. Forschungen 5, 276ff.) erklärt sie für gemeingermanisch. Wortgeschichtliches zur Ursprungssage: Kluge Zschr. für deutsche Wortforschung 2, 43ff. Zum Folgenden vgl. J. K. Zeuß Die Deutschen und ihre Nachbarstämme. München 1837. O. Bremer Ethnographie der germanischen Stämme. Straßburg 1900. 1904 (Sonderabdr. aus Pauls Grundriß der german. Philologie). R. Much Deutsche Stammeskunde. 2. Aufl. Leipzig (Sammlung Göschen) 1905. — Berührungen mit Rom (S. 43f.): Th. Mommsen Römische Geschichte. Bd. 3. 8. Aufl. Berlin 1880, Bd. 5 1885. G. Marina Romanentum und Germanenwelt in ihren ersten Berührungen miteinander. Deutsche Ausgabe von E. Müller-Röder. Jena 1900. H. v. Sybel a. a. O. vertritt gegen F. Dahn (Die Könige der Germanen. 9 Bde. München 1861ff.) u. a. die Anschauung vom römischen Ursprung des altgermanischen Königtums. W. Sickel Die Reiche der Völkerwanderung (Westdeutsche Zeitschrift Bd. 9). Ferner: v. Pflugk-Harttung Römer und Germanen im 3. und 4. Jhdt. (Zeitschrift für allgemeine Geschichte Bd. 2. 1885). M. Bang Die Germanen im römischen Dienst bis zum Regierungsantritt Konstantins I. Berlin 1906. A. v. Halban Das römische Recht in den germanischen Volksstaaten. 2 Hefte. Breslau 1899. 1901.

Friedrich Koepp Die Römer in Deutschland (Monographien zur Weltgeschichte Nr. 22). Bielefeld u. Leipzig 1905. — Geschichte des Namens Deutsch (S. 44 f.): Joh. Kelle Gesch. d. d. Lit. Bd. 1, S. 129 f. 153. A. Dove Münchener Sitzungsberichte, hist. Kl. 1893, S. 201 ff. 1895 S. 223. Fritz Vigener Bezeichnungen für Volk und Land der Deutschen vom 10. bis zum 13. Jhdt. Heidelberg 1901. — „Walthers köstlicher Preisgesang" (S. 45 f): in K. Lachmanns Ausgabe 56, 14. Die erwähnten Verse aus dem „Welschen Gast" des Thomasin von Zirklaria stehen in der Ausgabe von H. Rückert (Quedlinburg u. Leipzig 1852) auf S. 309 (V. 11 351 f.). — „Schöpfung eines neuen kolonialen Deutschlands" (S. 46): Simonsfeld Die Deutschen als Kolonisatoren. Hamburg 1885. Weitere Literatur bei Loserth a. a. O. S. 131 f. — Zu S. 47 vgl. die glänzenden Vorträge Döllingers über die Beziehungen der Stadt Rom zu Deutschland im M.-A. und über Deutschlands Kampf mit dem Papsttum unter Ludwig dem Bayern (Akademische Vorträge Bd. 1. 2. Aufl. München 1890, S. 56 ff., 118 ff.). Über die verhängnisvollen Zugeständnisse Ottos IV.: R. Schwemer Innocenz III. und die deutsche Kirche während des Thronstreits. Straßburg 1882. Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 683 ff. Weitere Literatur bei Loserth a. a. O. S. 27 ff. — Zu S. 47: J. Ficker Vom Reichsfürstenstand Bd. 1. Innsbruck 1861. Die geistlichen Ritterorden: die ältere Literatur über sie bei H. Prutz Kulturgeschichte der Kreuzzüge. Berlin 1883. Weiteres bei Loserth a. a. O. S. 67 ff., 82 ff., 130 ff., 163 ff. — Hansa (S. 48): D. Schäfer Die Hansestädte und König Waldemar von Dänemark. Jena 1879. Derselbe Die Hanse. Bielefeld 1903. Th. Lindner Die deutsche Hanse. Leipzig 1899 2. Aufl. 1900. W. Stein Beiträge zur Geschichte der deutschen Hanse. Gießen 1900. E. Daenell Die Blütezeit der deutschen Hanse. 2 Bde. Berlin 1905 f. — Grundherrschaft und Landeshoheit (S. 48): K. v. Amira in Pauls Grundriß der german. Philologie. 2. Bd. 2. Abteilung (Straßburg 1893), S. 133 f. G. Seeliger Die soziale und politische Bedeutung der Grundherrschaft im früheren Mittelalter (Abhandlgn. der Kgl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. Bd. 22, 1. Leipzig

1902). Derselbe Hist. Vierteljahrsschr. Bd. 8 u. 9. G. v. Below Territorium und Stadt. Leipzig 1900. Berchtold Die Entwicklung der Landeshoheit in Deutschland. München 1863. Hans Fehr Die Entstehung der Landeshoheit im Breisgau. Leipzig 1904. W. Marré Die Entwicklung der Landeshoheit in der Grafschaft Mark bis zu Ende des 13. Jhdts. 1907. F. Rudolph Trierisches Archiv, Ergänzungsheft 5 (Kurtrier). Literatur über das Städtewesen s. unten zu S. 79. — „Gegen Ausgang des Mittelalters zählte man usw." (S. 49): Werunsky Geschichte Kaiser Karls IV. Bd. 2 (Innsbruck 1882) S. 14f. M. Lenz M. Luther. 3. Aufl. (Berlin 1897) S. 12. — Hochdeutsch und Niederdeutsch (S. 49): O. Behaghel Die deutsche Sprache. 2. Aufl. Leipzig 1902. F. Kluge Von Luther bis Lessing. 4. Aufl. Straßburg 1903. S. 92ff. Ansätze zu einer einheitlichen Schriftsprache: Singer Die mittelhochdeutsche Schriftsprache. Zürich 1900. Weitere Literatur zu dieser Frage bei H. Paul Mittelhochdeutsche Grammatik. 6. Aufl. Halle 1905, S. 5.

Zu S. 50—53.

„Die mittelalterliche Universalidee" (S. 50): vgl. die oben zu S. 16f. verzeichneten Schriften, ferner Paul Gennrich Die Staats- u. Kirchenlehre Johanns von Salisbury. Gotha 1894. Dante de monarchia libri tres, hrsg. von Karl Witte. Wien 1874. — „Der Papst als italienischer Landesfürst" (S. 50): G. Schnürer Die Entstehung des Kirchenstaates. Köln 1894. Moritz Brosch Geschichte des Kirchenstaates. 2 Bde. München 1880—82. — Verschärfung der nationalen Gegensätze durch die Kreuzzüge (S. 51): v. Eicken a. a. O. S. 758f. Frankreich und das Papsttum: Döllinger Akademische Vorträge. Bd. 3, S. 211ff., 223ff. Bd. 1 (2. Aufl.) S. 124f., 134f. Weitere Literatur bei Loserth a. a. O. S. 217ff. Über die Kirchenpolitik Frankreichs und Englands vgl. die betreffenden Abschnitte in Karl Müllers Kirchengeschichte. — Italien: Sommerfeldt Die Romfahrt Kaiser Heinrichs VII. Diss. Königsberg 1888. Karl Jentsch Geschichtsphilosophische Gedanken. Leipzig 1892, S. 124ff., 138ff. Gaspary Geschichte der italienischen Literatur.

Bd. 1 (Straßburg 1885), S. 41f. — Spanien: P. B. Gams Kirchengeschichte Spaniens. 3 Bde. 1874—79. W. Maurenbrecher Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit. Leipzig 1874, S. 1. Derselbe Geschichte der katholischen Reformation. Bd. 1 (Nördlingen 1880), S. 41ff. — Böhmen (S. 51f.): Frind Kirchengeschichte Böhmens. 4 Bde. Prag 1864—78. Ad. Bachmann Geschichte Böhmens. Bd. 1 u. 2. Gotha 1899—1905. Ferner Th. Schiemann Rußland, Polen und Livland bis ins 17. Jhdt. 2 Bde. Berlin 1886f. Fraknoi Matthias Corvinus, König von Ungarn. Freiburg i. B. 1891. Literatur über die skandinavischen Reiche in der Zeit der Kalmarer Union bei Loserth a. a. O. S. 563f. — „blieb das Königtum im agrarischen System stecken" (S. 52): näheres in den Darstellungen von Nitzsch und Lamprecht (s. oben S. 362), vgl. auch B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. 1, 471ff. — „Das Ansehen des deutschen Namens war im Auslande im Sinken" (S. 52): das wird z. B. anläßlich der Niederlage Ottos IV. bei Bouvines bezeugt in dem Chronicon montis sereni (Monumenta Germ. Scriptores 23, 186): „Seit dieser Zeit verlor, wie hinlänglich bekannt, der Name der Deutschen bei den Welschen an Wert". — Kaisersage (S. 53): Die reiche ältere Literatur über diese ist vollständig verarbeitet bei Franz Kampers Die deutsche Kaiseridee in Prophetie u. Sage. München 1896. Derselbe Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage. Freiburg i. B. 1901. Jul. Heidemann Die deutsche Kaiseridee und Kaisersage im M.-A. u. die falschen Friedriche. Progr. Berlin 1898. A. Rosenkranz in den Preuß. Jahrbüchern Bd. 119. 1905.

Zu S. 53—57.

Das grundlegende Werk zur Konziliengeschichte ist das von C. J. v. Hefele. 9 Bde. Freiburg i. B. 1865ff. (Bd. 1—6 in 2. Aufl. 1873—90, Bd. 8 u. 9 bearbeitet von J. Hergenröther). A. Zimmermann Die kirchlichen Verfassungskämpfe im 15. Jhdt. Breslau 1882. K. Wenck Konrad von Gelnhausen und die Quellen der konziliaren Theorie (Historische Zeitschr. N. F. Bd. 40. 1896).

J. Haller Papsttum und Kirchenreform. Bd. 1. Berlin 1903. Franz Bliemetzrieder Das Generalkonzil im großen abendländischen Schisma. Paderborn 1904. Heinrich Finke Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Konzils. Paderborn 1889. Derselbe Acta concilii Constantiensis. Bd. 1. Münster 1896. Concilium Basiliense. Studien u. Quellen zur Gesch. d. Konz. v. Basel, bearb. v. J. Haller, 5 Bde. Basel 1896—1904. Derselbe Die Protokolle des Konzils von Basel (Historische Zschr. Bd. 74). Reiche Literaturangaben zur Konziliengeschichte bei Loserth Geschichte des späteren Mittelalters, S. 462ff. Konkordate mit dem Papsttum: Karl Müller Kirchengeschichte. Bd. 2, 1, S. 98ff. — Reichstag (S. 54): P. Guba Der deutsche Reichstag unter den sächs. u. fränk. Königen 911—1125. Leipzig 1884. C. Wacker Beiträge zur Geschichte der Staufischen Reichstage. Leipzig 1882. Deutsche Reichstagsakten. Ältere Reihe, hrsg. v. d. histor. Kommission bei d. Münchener Akad. d. Wiss. Bd. 1—9, 11, 12. München 1867ff. — „Einführung einer allgemeinen Reichssteuer": K. Zeumer Die deutschen Städtesteuern, insbesondere die städtischen Reichssteuern im 12. u. 13. Jhdt. Leipzig 1878. Vgl. Historische Zschr. Bd. 81. 1898. Th. Schön in den Mitteilungen d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschg. Bd. 17 (1897), S. 234ff. J. Schwalm im Neuen Archiv Bd. 23, 517ff. Weitere Lit. in B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. Bd. 1, S. 480f. — Über die Reichsreformversuche unter Kaiser Sigmund, Albrecht II. u. Friedrich III. vgl. die Angaben in Gebhardts Handbuch 3. Aufl. Bd. 1, S. 629ff., 643, 649ff., 654ff., 657ff., 673ff. Th. Stumpf Die politischen Ideen des Nicolaus von Cues. Köln 1865. Zum Folgenden (S. 55f): H. Ulmann Kaiser Maximilian I. 2 Bde. Stuttgart 1884—91. E. Heyck Kaiser Maximilian I. Bielefeld u. Leipzig 1898. Eb. Gothein Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation. Breslau 1878. — „Organisation des deutschen Söldnerwesens" (S. 56): Max Laux Der Ursprung der Landsknechte (Zschr. für Kulturgeschichte, hrsg. v. G. Steinhausen, Bd. 8. Berlin 1900). — „Kurfürst Berthold von Mainz" (S. 57): Weckerle De Bertoldi

Hennebergensis archiepiscopi Moguntini studiis politicis. Münster 1868. J. Weiß Berthold von Henneberg. Freiburg i. B. 1889. R. Schröder Zschr. der Savignystiftung. Germ. Abt. Bd. 18 (1897), S. 179ff. S. Adler Die Organisation der Zentralverwaltung unter Kaiser Maximilian I. Leipzig 1886. V. v. Kraus Das Nürnberger Reichsregiment. Innsbruck 1883. E. Langwerth von Simmern Die Kreisverfassung Maximilians I. Heidelberg 1896. E. Gothein Der gemeine Pfennig auf dem Reichstage von Worms. Diss. Breslau 1877.

Zu S. 57—67.

„Deutsche Beschwerden gegen den römischen Stuhl" (S. 57): Bruno Gebhardt Die Gravamina der deutschen Nation gegen den römischen Hof. 2. Aufl. Breslau 1895. Zum Folgenden: G. v. Below Die Entstehung des ausschließlichen Wahlrechts der Domkapitel. Berlin 1883. P. Hinschius Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland. Berlin 1869ff. Bd. 2, S. 49ff., 153ff., 573ff., 601ff., 677ff. Bd. 3, S. 113ff., 734ff. Päpstliche Finanzwirtschaft (S. 58): Ph. Woker Das kirchl. Finanzwesen der Päpste. Nördlingen 1878. A. Gottlob Die päpstlichen Kreuzzugssteuern des 13. Jhdts. Heiligenstadt 1892. Derselbe Aus der camera apostolica des 15. Jhdts. Innsbruck 1889. Derselbe Die Servitientaxe im 13. Jhdt. Stuttgart 1903. J. P. Kirsch Die Finanzverwaltung des Kardinalskollegiums im 13. u. 14. Jhdt. Münster 1895. Derselbe Die päpstlichen Kollektorien in Deutschland während des 14. Jhdts. Paderborn 1894. Derselbe Die päpstlichen Annaten in Deutschland. Bd. 1. Paderborn 1903 (vgl. Röm. Quartalschrift Bd. 16). M. Tangl Taxenwesen der päpstlichen Kanzlei (Mitteilgn. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforschg. Bd. 13, 1892). H. C. Sauerland Trierische Taxen und Trinkgelder an der päpstl. Kurie (Westdeutsche Zschr. Bd. 16, 1897). Emil Göller Der liber taxarum der päpstlichen Kammer. Rom 1904. P. M. Baumgarten Untersuchungen und Urkunden über die Camera Collegii Cardinalium 1295—1437. Leipzig 1898. M. Jansen Papst Bonifatius IX. (1389—1404) u. s. Beziehungen

zur deutschen Kirche. Freiburg i. B. 1903. Dazu die einschlägigen Partien in Bd. 2 u. 3 des Kirchenrechts v. P. Hinschius. Die seit 1479 mehrfach veröffentlichten Taxenbücher wurden bezeichnenderweise 1570 auf den Index gesetzt (vgl. Woker S. 74). Georg Schneider Die finanziellen Beziehungen der florentinischen Bankiers zur Kirche von 1285—1304. Leipzig 1899. Ferner: B. v. Hacke Die Palliumverleihungen bis 1143. Marburg 1898. Joseph Braun S. J. Die pontifikalen Gewänder des Abendlandes nach ihrer geschichtl. Entwicklung. Freiburg i. B. 1898. — „Walthers bitteres Epigramm" (S. 58): in Lachmanns Ausgabe 34, 4. Siehe auch unten S. 62. Zu Walthers politischer Tätigkeit vgl. namentlich Konrad Burdach W. v. d. Vogelweide. Philologische und historische Forschungen. Bd. 1. Leipzig 1900. A. Schönbach Walther v. d. Vogelweide. Dresden 1890. 2. Aufl. Berlin 1895, S. 114ff. H. Drees Die politische Dichtung d. d. Minnesinger seit Walther v. d. V. Progr. Wernigerode 1887. Reiche Belege ähnlicher Art bei v. Eicken S. 530ff. — „der große Jubiläumsablaß" (S. 59): Karl Müller Kirchengeschichte. Bd. 2, S. 45, 164. Grube Die Legationsreise des Kardinals Nicolaus von Cues durch Norddeutschland (Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft. Bd. 1, 1880. Vgl. Uebinger ebda. Bd. 8. 1887). Zum Folgenden vgl. G. Voigt Enea Silvio de' Piccolomini, als Papst Pius II., u. s. Zeitalter. 3 Bde. Berlin 1856—63 (Bd. 1, S. 430). Ein Sprichwort verwandten Inhalts teilt Otto Clemen mit in seinen Beiträgen zur Reformationsgeschichte. Erstes Heft (Berlin 1900), S. 11. Gebhardt Gravamina S. 28, 50, 67, 75. Döllinger Das Papsttum (München 1892), S. 176. Zu den S. 57—60 erwähnten älteren kirchenpolitischen Kämpfen vgl. Rich. Scholz Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. Stuttgart 1903. S. Riezler Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayern. Leipzig 1874. Karl Müller Der Kampf Ludwigs des Bayern mit der römischen Kurie. 2 Bde. Tübingen 1879f. Ernst Knoke Untersuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Ludwigs des Bayern. Wiesbaden 1903. Max Jansen Papst Bonifatius IX. (s. oben zu

S. 58; sehr unbefangene Darstellung). H. Werner in den Deutschen Geschichtsblättern Bd. 6. — „Versuch einer Erneuerung der Kreuzzugsbewegung“ (S. 60): W. Möller Kirchengeschichte. Bd. 2, S. 515ff. Zum Folgenden: Joh. Ficker Reinald von Dassel. Köln 1850. — „Ein leidenschaftliches Flugblatt, welches 1518 den Augsburger Reichstag aufrief“ (S. 60): vgl. dazu meinen „Martin Luther in kulturgeschichtl. Darstellg.“ Bd. 1, S. 248. — Zu S. 61 vgl. die Nachweise bei Ulmann a. a. O. und in Gebhardts Handbuch. 3. Aufl. Bd. 1, S. 687ff. — Bischof Berthold von Chiemsee (S. 63): Heinrich Werner Die Flugschrift onus ecclesiae mit einem Anhang über sozial- und kirchenpolitische Prophetien. Gießen 1901. Döllinger Kleinere Schriften, S. 556. — Über Johannes Lichtenberger (S. 63) vgl. Luthers Werke. Weimarer Ausgabe, Bd. 23 (1901), S. 1ff. Über die Weissagung des Heinrich von Langenstein u. a. (S. 64): Döllinger Kleinere Schriften, S. 555 (daselbst S. 547, 555 über den deutschen Patriarchen in Mainz) und namentlich das wichtige, wenn auch mit Vorsicht zu benutzende Buch von Joh. Friedrich Astrologie und Reformation (München 1864). F. v. Bezold Astrologische Geschichtskonstruktion im Mittelalter (Deutsche Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft 8, 29ff., 1892). F. Skutsch Sternglauben u. Sterndeutung in Altertum und Neuzeit (Mitteilungen der schles. Gesellschaft f. Volkskunde, Bd. 9. 1902). Außerdem J. Rohr Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor (Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft, Bd. 19. 1898).

Zweites Kapitel.

Der Sieg der Laienkultur.

Zu S. 68—78.

Über die Zersetzung des germanischen Genossenschaftsgedankens durch die antike Körperschaftsidee belehren am tiefsten die oben zu S. 16f. genannten Werke von O. Gierke. — Markgenossenschaften (S. 70): G. v. Below Allmende und Markgenossenschaft (Vierteljahrsschrift f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch.

Bd. 1). — Grundherrschaftliche Organisationen (S. 71): vgl. G. v. Below Territorium u. Stadt und die oben zu S. 48 verzeichneten Werke. — Für die Geschichte der Kreuzzüge (S. 71ff.) kommen im vorliegenden Zusammenhang weniger die älteren Werke von Wilken, Kugler, Röhricht u. a. in Betracht als H. Prutz Kulturgeschichte der Kreuzzüge. Berlin 1883 (mit reichen Literaturangaben). Genannt sei außerdem: H. Schrader Die Pilgerfahrten nach dem heil. Lande vor den Kreuzzügen als eine der Hauptursachen derselben. Progr. Merzig 1897. A. Baumstark Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Briefe. Eine kulturgeschichtliche Skizze. Köln 1907. Weiterhin das unten zu S. 289 genannte Buch von Röhricht. Über die Erregung der Phantasie durch die Kreuzzüge z. B. Wattenbach Geschichtsquellen. 6. Aufl. Bd. 2, S. 179f. Prutz S. 435ff. — „Reinfried von Braunschweig" (S. 72): Bibliothek des Literarischen Vereins zu Stuttgart. Bd. 109, V. 14 616ff. — Das provenzalische Gedicht (nach 1265), das S. 73 wiedergegeben ist, steht bei Raynouard, Choix des poésies originales des troubadours. Bd. II, LXXVII. Vgl. Schindler Die Kreuzzüge in der altprovenzalischen und mhd. Lyrik. Dresden 1889. — Über die Wirkungen der Kreuzzüge auf das religiöse Denken des Abendlandes (S. 73f.): H. Reuter Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter Bd. 2 (Berlin 1871), S. 24ff. — Zu S. 74ff. vgl. Prutz S. 354ff., 396ff. und das grundlegende Werk von W. Heyd Geschichte des Levantehandels i. Mittelalter. 2 Bde. Stuttgart 1879 (die französische Ausgabe von F. Raynaud. 2 Bde. Leipzig 1885 ist wegen ihrer Erweiterungen wichtig). Vgl. auch G. Jacob Östliche Kulturelemente im Abendland. Berlin 1902. Über die (orientalische) Zeremonie des Fußkusses (S. 76): Döllinger Akademische Vorträge. Bd. 3 (München 1891), S. 135ff., wo aber ihre Erneuerung durch die Berührungen mit Byzanz während der Kreuzzüge nur gestreift wird. Zum Rosenkranz: H. Holzapfel St. Dominicus und der Rosenkranz. München 1903. Über die Einwirkungen der Kreuzzüge auf Kunst und Dichtung: Prutz S. 416ff. — „Ein berühmter Geograph" (S. 76): Oskar Peschel Geschichte des Zeitalters der Ent-

deckungen. 2. Aufl. Stuttgart 1877, S. 525ff. Auch in Peschels Geschichte der Erdkunde, 2. Aufl. hrsg. v. Ruge München 1877, finden sich Beweise für denselben Satz, wenn ihn Peschel in der oben angegebenen Fassung auch nicht unmittelbar ausgesprochen hat. — Levantehandel und Geldwirtschaft (S. 77f.): Heyd, Bd. 1, S. 140ff., 343ff. Wilh. Arnold Studien zur deutschen Kulturgeschichte. Stuttgart 1882, S. 270ff. Lecky Geschichte des Ursprungs und Einflusses des Geistes der Aufklärung in Europa. Deutsch von Jolowicz. 2 Bde. Leipzig 1870f. Bd. 2, S. 198ff. Karl Bücher Die Entstehung der Volkswirtschaft. 2. Aufl. Tübingen 1898 (5. Aufl. 1906), S. 101ff. Ad. Schaube in den Jahrbüchern f. Nationalökonomie u. Statistik 3. Folge. Bd. 18. Derselbe Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebiets bis zum Ende der Kreuzzüge. München u. Berlin 1906. E. v. Böhm-Bawerk Geschichte u. Kritik der Kapitalzinstheorien. 2. Aufl. Innsbruck 1900. Heinrich Sieveking Genueser Finanzwesen. Freiburg i. B. 1898. G. Liebe Die Anfänge der lombardischen Wechsler im deutschen Mittelalter (Zschr. f. Kulturgeschichte, hrsg. v. G. Steinhausen. Bd. 1. Berlin 1894, S. 273ff.). W. Naudé Die Getreidehandelspolitik der europäischen Staaten vom 13. bis zum 18. Jhdt. Berlin 1896 G. Grupp Die Anfänge der Geldwirtschaft (Zeitschrift für Kulturgeschichte Bd. 4 u. 5. 1897—98). Richard Ehrenberg Das Zeitalter der Fugger. Bd. 1 (Jena 1896), S. 1—82. Jakob Strieder Zur Genesis des modernen Kapitalismus Leipzig 1904.

Zu S. 78—87.

Joh. Falke Geschichte des deutschen Handels. 2 Bde. Leipzig 1859f. Über Fragen der älteren Handelsgeschichte F. Keutgen im Korrespondenzblatt der deutschen Geschichtsvereine 1904, S. 20ff. Für den deutschen Handelsverkehr mit Italien ist das grundlegende Werk: A. Schulte Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluß von Venedig. 2 Bde. Leipzig 1900. Dazu: H. Simonsfeld Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig

und die deutsch-venetianischen Handelsbeziehungen. 2 Bde. Stuttgart 1887. Wilhelm Stieda Hansisch-venetianische Handelsbeziehungen im 15. Jahrhundert. Rostock 1894. — „Über die seit Jahrhunderten begangenen Alpenpässe" (S. 78): F. v. Duhn in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern, Bd. 2, S. 55ff. Partsch bei Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. 2. Aufl. Bd. 1, S. 1604ff. G. Meyer von Knonau Mittelalterlicher Verkehr und Handel über unsere Alpenpässe. Bern 1901. — Kritische Überblicke über die Theorien von der Entstehung der Städte, ihrer Verfassung und Wirtschaft (S. 79f.) sind z. B. von Keutgen in den Neuen Jahrbüchern f. d. klassische Altertum, Geschichte u. Lit. 1900, I., 275ff. und von G. v. Below in der Historischen Zschr. Bd. 86. 1900, S. 1ff. gegeben worden. Die äußerst reichhaltige einschlägige Literatur, aus der die Untersuchungen von Sohm (1890), Hegel (1891), G. v. Below (1892), Keutgen (1895), Rietschel (1897. 1905), Hegel (1898) hervorgehoben seien, ist verzeichnet in R. Schröders Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte. 4. Aufl. Leipzig 1902, S. 610ff. (Dazu dessen Artikel „Weichbild" in der Festschrift für den 26. deutschen Juristentag. Berlin 1902). Vgl. ferner G. v. Below Das ältere deutsche Städtewesen und Bürgertum. 2. Aufl. Leipzig 1906. Bernhard Heil Die deutschen Städte und Bürger im Mittelalter. 2. Aufl. Leipzig 1907, beide Darstellungen sind für weitere Kreise berechnet, ebenso H. Boos Geschichte der rheinischen Städtekultur von ihren Anfängen bis zur Gegenwart m. bes. Berücksichtigung der Stadt Worms. 4 Bde. Berlin 1897—1901. H. Sieveking in d. Vierteljahrsschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. Bd. 2. G. Steinhausen Der Kaufmann in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1899. K. Bücher a. a. O. S. 90ff. G. v. Below Großhändler und Kleinhändler im deutschen M.-A. (Jahrbücher f. Nationalökonomie und Statistik Bd. 75/76, 1900f.). F. Keutgen Der Großhandel im M.-A. (Hansische Geschichtsblätter 1901, S. 65ff.). — Politische Bedeutung der Städte (S. 80f.): als politischer Faktor treten sie bekanntlich zuerst unter Heinrich IV. hervor; die soziale Scheidung von Stadtvolk (urbani) und Landvolk (vulgus) ist schon für das

12. Jhdt. bezeugt (Linsenmayer Geschichte der Predigt in Deutschland S. 193, Anm. 1). Zu S. 81 vgl. K. Bücher Die Entstehung der Volkswirtschaft 2. Aufl. (1898), S. 107, 382ff. Die Literatur über die großen Städtebündnisse braucht hier nicht verzeichnet zu werden. A. Veit Über die Entstehung der Reichsstandschaft der Städte. Diss. Erlangen 1899. — Kulturgeschichtliche Bedeutung der Städte (S. 81ff.): auch hier sind namentlich die grundlegenden Ausführungen von O. Gierke a. a. O. Bd. 3 zu beachten. Hugo Preuß Die Entwicklung des deutschen Städtewesens. Erster Band: Entwicklungsgeschichte der deutschen Städteverfassung. Leipzig 1906. — Verkehrswesen (S. 82): Alfred Karll in der Zeitschrift „Aus Aachens Vorzeit", Bd. 18 und 19. Beschleunigung des Nachrichtendienstes: Karl Bücher a. a. O. S. 199ff. (Die Anfänge des Zeitungswesens). Geburtsstände und Berufsstände: K. Bücher a. a. O. S. 198: „im System der Geburtsstände ist der einzelne zufrieden, wenn ihm zuteil wird, was seinem Stande gebührt", im System der Berufsstände dagegen „vergleicht sich jeder mit allen andern, weil ihn keine rechtliche Schranke von den andern trennt". Darum muß innerhalb des zweiten Systems die soziale Unzufriedenheit ungleich größer werden. — „auch der Hörige ... konnte ... frei werden" (S. 83): Kniele Die Einwanderung in die westfälischen Städte bis 1400. Münster 1893. Paul Schütze Die Entstehung des Rechtssatzes „Stadtluft macht frei". Berlin 1903. — Stadtverwaltung (S. 84): G. v. Below Die städtische Verwaltung des Mittelalters als Vorbild der späteren Territorialverwaltung (Historische Zschr. Bd. 75, S. 396ff.). Gierke a. a. O. 3, 627ff., 638ff., 664ff. Karl Bücher a. a. O. S. 110. G. Schmoller Über die Entstehung der öffentlichen Haushalte (Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Phil.-hist. Kl. 1906). A. Nuglisch Wirtschaftl. Leistungsfähigkeit deutscher Städte im Mittelalter (Zschr. für Sozialwissenschaft 1906). M. E. Heidenhain Städtische Vermögenssteuern im Mittelalter. Diss. Leipzig 1906. Wichtige Einzelstudien: F. Lau Die Entwicklung der kommunalen Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln bis 1396. Bonn 1898. R. Knipping Die Kölner Stadtrechnungen des Mittelalters. 2 Bde. Bonn 1897f.

G. Schönberg Finanzverhältnisse der Stadt Basel im 14. u. 15. Jhdt. Tübingen 1879. Heinrich Hoeffler Entwicklung der kommunalen Verfassung nnd Verwaltung der Stadt Aachen bis 1450 (Zschr. des Aachener Geschichtsvereines 23, 1901. S. 171 ff.). P. Huber Der Haushalt der Stadt Hildesheim am Ende des 14. u. in d. 1. Hälfte des 15. Jhdts. Leipzig 1901. P. Sander Die reichsstädtische Haushaltung Nürnbergs auf Grund ihres Zustandes von 1431—40 dargestellt. Leipzig 1902. K. Bücher Der öffentl. Haushalt der Stadt Frankfurt in Mittelalter (Zschr. f. die ges. Staatswissenschaft, Bd. 52). — Kriegführung: Max Jähns Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens von der Urzeit bis zur Renaissance. Leipzig 1880. G. Köhler Die Entwicklung des Kriegswesens u. der Kriegsführung in der Ritterzeit von der Mitte des 11. Jhdts. bis zu den Hussitenkriegen. 3. Bde. Breslau 1886—89. Bd. 3, 1, S. 225 ff. G. Liebe Das Kriegswesen mittelalterlicher Städte (Deutsche Geschichtsblätter. Bd. 1. Leipzig 1897). Derselbe Der Soldat in der deutschen Vergangenheit. Jena u. Leipzig 1899. — Universitäten und Schulen: H. Denifle Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Bd. 1. Berlin 1885. G. Kaufmann Geschichte der deutschen Universitäten. Bd. 1 u. 2. Stuttgart 1888 ff. F. A. Specht Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland bis zur Mitte des 13. Jhdts. Stuttgart 1885. F. Tetzner Geschichte der deutschen Bildung und Jugenderziehung bis zur Errichtung von Stadtschulen. Gütersloh 1897. Meister Das deutsche Stadtschulwesen des Mittelalters. Weilburg 1868. J. Kämmel Geschichte des deutschen Schulwesens im Übergange vom Mittelalter zur Neuzeit. Leipzig 1882. F. Sander Die Volksschule des Mittelalters eine moderne Legende. Beilage z. Allg. Zeitung. (München 1899, Nr. 61—63). — Entstehung der städt. Pfarrei, der städtischen Krankenpflege usw.: Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 28 ff., 56 ff. F. X. Künstle Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters. Stuttgart 1905. Emporstreben der Zunftverbände (S. 85): G. Schmoller Die Straßburger Tucher- und Weberzunft. Straßburg 1879. C. Neuburg Zunftgerichtsbarkeit und Zunftverfassung. Jena 1880. J. Geering Handel u. Industrie der Stadt Basel. Zunft-

wesen u. Wirtschaftsgeschichte. Basel 1886. F. Keutgen Ämter und Zünfte. Zur Entstehung des Zunftwesens. Jena 1903. Ausländische Berichte des 15. Jhdts.: man findet sie zusammengestellt bei J. Janssen a. a. O. Bd. 1, S. 262ff., 360ff. Vgl. auch Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur S. 356f. — Zunahme der Bevölkerung (S. 86): J. Jastrow Die Volkszahl deutscher Städte zu Ende des Mittelalters. Berlin 1886. K. Bücher Die Bevölkerung von Frankfurt a. M. im 14. u. 15. Jhdt. Bd. 1. Tübingen 1886. Weiteres bei A. Doren Monatsblätter der Deutschen Zschr. f. Geschichtswissenschaft 1897, S. 97ff. K. v. Inama-Sternegg Deutsche Wirtschaftsgeschichte III, 1, 24. Derselbe in der Statistischen Monatsschrift 1906, S. 280ff. Methodisches zu diesem Problem auch bei Paasche in den Jahrbüchern f. Nationalökonomie u. Statistik, N. F. Bd. 5, S. 303ff. Koppmann in den Hansischen Geschichtsblättern 1901, S. 43ff. Knapp zusammenfassend G. Steinhausen Gesch. d. deutschen Kultur, S. 345. — Allmähliche Entwertung des Geldes u. Steigerung der Preise: M. Wiebe Zur Geschichte der Preisrevolution des 16. u. 17. Jhdts. Leipzig 1897. St. Beissel Geldwert und Arbeitslohn im Mittelalter. Freiburg i. B. 1884. — Machiavells Beobachtung (S. 87): vgl. Gaspary Gesch. der ital. Lit. Bd. 2, S. 350.

Zu S. 87—101.

Das mittelhochdeutsche Zitat auf S. 88 ist dem Eingang von Wolframs Parzival entnommen. Vgl. dazu den ausführlichen Kommentar von Ernst Martin, Halle a. S. 1903. — Zu „Frau Welt" vgl. oben S. 33. — Über den Beginn der deutschen Studienreisen nach Frankreich: Wattenbach Geschichtsquellen. 6. Aufl. Bd. 2, S. 7ff. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, 456f. — Zum Folgenden vgl. die zusammenfassenden Darstellungen der geistigen Kultur der Stauferzeit bei K. Lamprecht a. a. O. Bd. 3, S. 166ff. und A. Hauck a. a. O. Bd. 4, S. 475ff. Ferner die oben S. 364 angeführten Werke von K. Weinhold u. Alwin Schultz. Denicke Beiträge zur Entwicklung des gesellschaftl. Anstandsgefühls im M.-A. Progr. Dresden (Leipzig) 1891 (dazu

Meyer Anzeiger für deutsches Altertum. Bd. 17, S. 331). Derselbe Die mittelalterlichen Lehrgedichte Winsbeke u. Winsbekin in kulturgeschichtl. Beleuchtung. Progr. Rixdorf 1900. Thomasin von Zirklaere Der wälsche Gast, hrs. v. H. Rückert (Quedlinburg u. Leipzig 1852), dazu A. Schönbach Die Anfänge des deutschen Minnesangs (Graz 1898) und Oechelhäuser Der Bilderkreis z. Wälschen Gaste (Heidelberg 1890). Johannes Rothes Ritterspiegel, hrsg. v. Karl Bartsch. Stuttgart 1860. — „die um so sinnlichere Inbrunst eines phantastischen Marien- und Jesuskultus“ (S. 89f.): vgl. schon oben S. 37, dazu namentlich Karl Müller in der Zeitschrift f. Kirchengesch. Bd. 7, S. 121 f. und desselben Kirchengeschichte Bd. 1, S. 213, 477ff., 612, Bd. 2. S. 39, 163. v. Eicken a. o. O. S. 469ff. Harnack Dogmengeschichte III, 198, Anm. 1. Über die Buhlbriefe der Nonnen spricht sehr lehrreich Franz Lambert von Avignon in seinen Commentarii (1523); vgl. dazu Baum Lambert von Avignon (Elberfeld 1860), S. 12. — Preis der Frauenminne in der ritterlichen Dichtung: hier wären die Monographien über die Minnesänger heranzuziehen, wie sie z. B. gebucht sind in den „Ergebnissen und Fortschritten der germanistischen Wissenschaft im letzten Vierteljahrhundert“, hrsg. von R. Bethge. Leipzig 1902, S. 289ff. Vgl. auch R. Goette Zschr. f. Kulturgeschichte Bd. 1 (1894), 426ff. Wolfram von Eschenbach: vgl. namentlich das Lied 5, 34 in Lachmanns Ausgabe. Reinmar von Zweter: Ausgabe von G. Roethe. Leipzig 1887. S. 521. Barthel Regenbogen: v. d. Hagens Minnesinger 3, 349 (doch wird die Strophe unecht sein, vgl. G. Roethe in der Allg. deutschen Biographie.) Ulrich von Lichtenstein: s. unten zu S. 166. Gottfrieds von Straßburg Tristan (hrsg. v. R. Bechstein, 3. Aufl. Leipzig 1890 und von W. Golther in Kürschners Deutscher Nationalliteratur, Bd. 113 u. 120) ist trefflich erneut worden von Wilhelm Hertz (3. Aufl. Stuttgart 1901). — Über das Naturgefühl in Epik und Lyrik das sehr ergänzungsbedürftige Buch von Alfred Biese Die Entwicklung des Naturgefühls im Mittelalter und in der Neuzeit. 2. Ausgabe. Leipzig 1892. — Friedrich von Sonnenburg (S. 91): Die drei ausgehobenen Stellen finden sich in der Ausgabe von O. Zingerle Innsbruck 1878,

S. 60, 61 f. — Zum Folgenden ist namentlich zu verweisen auf die inhaltreichen Untersuchungen von Anton E. Schönbach Über Hartmann von Aue (Graz 1894) und Das Christentum in der altdeutschen Heldendichtung (Graz 1897). E. Wechßler Die Sage vom Gral bis auf Richard Wagner. Halle 1898. P. Hagen Der Gral. Straßburg 1900 (anfechtbar). — „Die köstliche Gestalt des Mönches Ilsan" (S. 92): das Gedicht vom Rosengarten (hrsg. v. G. Holz, Halle 1893) ist nachgedichtet von Karl Simrock im Kleinen Heldenbuch (3. Aufl. Stuttgart 1859), S. 245 ff. Das jüngere Oswaldgedicht ist herausgegeben von L. Ettmüller, Zürich 1855. Zu dem auch in Wielands Erzählung von der Wasserkufe behandelten burlesken Motiv vgl. übrigens Reinhold Köhler Kleine Schriften Bd. 1, (Weimar 1898) S. 442 ff. — Ritterliche Religiosität: R. Fritzsch Wolframs Religiosität. Diss. Leipzig 1893. A. Sattler Die religiösen Anschauungen Wolframs von Eschenbach. Graz 1895. Schönbach über Hartmann s. oben. Derselbe Walther von der Vogelweide S. 180 ff. F. Vogt u. M. Koch Geschichte der deutschen Lit., 2. Aufl. Leipzig 1904. Bd. 1, S. 193 f. (Walther), 212 f. (Freidank). Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 475 ff., 901 ff. — „aber so gewaltig die Wirkungen der Bußprediger waren": Erler Deutsche Geschichte, Bd. 3, S. 159 f. R. Cruel Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter. Detmold 1879, S. 621 ff. Über die Wirkungen der Predigten Bertholds von Regensburg sehr lehrreich der Bericht des Johann von Winterthur (Arch. f. Schweiz. Geschichte Bd. 11, S. 15 ff.) Karl Müller Kirchengeschichte. Bd. 1, S. 573; 2, 160 ff. W. Scherer Geschichte der deutschen Literatur S. 234 ff. Über Bertholds Predigten als kulturgeschichtliche Quelle vgl. das Programm von Gärtner, Zittau 1890, die Dissertation von Gildemeister, Jena 1889 und Schönbach in den Wiener Sitzungsberichten, Bd. 142, 147, 154 (s. unten zu S. 95). — Gerhoh von Reichersberg: die S. 92 ausgehobene Stelle steht in dessen Schrift de aedificio dei, vgl. Nobbes Monographie, Leipzig 1881. Sturmhöfel s. unten zu S. 273 f. Weitere Lit. bei Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 434 Anm. 2. Der Typus eines weltfreudigen Prälaten aus dieser Zeit ist der von P. Kalkoff (Weimar 1882)

geschilderte Bischof Wolfger von Passau, der Gönner Walthers (vgl. Burdach Walther von der Vogelweide. Bd. 1. Leipzig 1900, S. 55ff.) und Thomasin von Circlaria, dessen Lehrgedicht sich in gleicher Weise an ritterliche wie an geistliche Kreise wendet (vgl. Schönbach Anfänge des Minnesangs, S. 73). Über den „Abt von St. Gallen, der Tagelieder reimte" (S. 93) vgl. W. Wackernagel Die Verdienste der Schweizer um die deutsche Lit. Basel 1832, S. 14. „Eine lustige Geschichte bei Cäsarius von Heisterbach", nach dessen Dialogus miraculorum 4, 36 mitgeteilt von W. Scherer a. a. O. S. 620. Literarische Nachweise über ihn in Haucks Kirchengeschichte Deutschlands 4, 454. Vgl. auch Schönbach in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie Bd. 144 (1902). — Vagantendichtung (S. 93): ihr wichtigstes Denkmal sind die von Schmeller herausgegebenen Carmina burana (Stuttgart 1874. 2. Abdruck. Breslau 1883). Dazu die wichtigen Untersuchungen von Wilh. Meyer Fragmenta Burana. Berlin 1901. Deutsche Nachbildungen: Ludwig Laistner Golias. Studentenlieder des Mittelalters. Stuttgart 1879. K. Mischke Der fahrenden Schüler Liederbuch. Berlin 1893. Untersuchungen: Oskar Hubatsch Die lateinischen Vagantenlieder des Mittelalters. Görlitz 1870. N. Spiegel Die Vaganten und ihr Orden. Progr. Speier 1892. L. Ehrenthal Studien zu den Liedern der Vaganten. Progr. Bromberg (Leipzig) 1891. J. Schreiber Die Vagantenstrophe. Straßburg 1894. Über das Naturgefühl in der Vagantendichtung Marold Zschr. f. deutsche Philologie, Bd. 23 und Nord und Süd, Bd. 52 (1890). — „Im Jahre 1291 hatte man in ... St. Gallen schon das Schreiben verlernt" (S. 93): Wackernagel a. a. O. S. 14. Weitere Zeugnisse über den Rückgang der Bildung in geistlichen Kreisen bei Erler a. a. O. Bd. 3, S. 63f. Cruel a. a. O. S. 260ff. J. Kämmel a. a. O. S. 6. Inwiefern die allgemeine Säkularisation der Bildung auch in den bildenden Künsten hervortritt, hat Lamprecht angedeutet (Deutsche Geschichte 3, 219ff., 240ff.); vgl. auch v. Eicken a. a. O. S. 714ff. — Wernher von Elmendorf: Schönbach in der Zeitschrift für deutsches Altertum 34, 55ff. und Anzeiger f. deutsches Altertum Bd. 17, 1891, S. 78, 344. —

Zu Gottfried von Straßburg vgl. die Charakteristiken von W. Hertz in seiner Nachdichtung des „Tristan" (3. Aufl. Stuttg. 1901), S. 472f. u. von F. Vogt in seiner Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur. 2. Aufl. 2. Abdruck. Straßburg 1906. S. 204ff. (Sonderabdruck aus Pauls Grundriß der german. Philologie). — Rudolfs von Ems „guter Gerhard" (S. 94) ist hrsg. v. M. Haupt. Leipzig 1840. (dazu Reinhold Köhler Kleinere Schriften, Bd. 1 (Weimar 1898), Nr. 3—5). Verschwägerungen bürgerlicher und adlicher Geschlechter: Nitzsch a. a. O. 3, 11f. Specht a. a. O. S. 246ff. G. Freytag Bilder 2, 1, S. 23f., 191, 244. — Über Konrad von Würzburg Vogt a. a. O. S. 219ff. — Über den raschen Verfall der ritterlichen Kultur und seine Gründe s. unten zu S. 314. — Typisch für die bürgerliche Dichtung am Ende des 13. Jhdts. ist Jansen Enikel (hrsg. von Phil. Strauch in den Monumenta Germaniae, Deutsche Chroniken Bd. 3. Abt. 1. 2. Hannover 1892, 1900) und der „Renner" des Hugo von Trimberg (vgl. Vogt a. a. O. S. 278f.). Die bürgerliche Dichtung des 14. u. 15. Jhdts. (S. 94) ist gut charakterisiert von Vogt a. a. O. S. 285ff., vgl. auch Vogt und Koch a. a. O. Bd. 1, S. 218ff. Die Freude an Roheit, Völlerei usw. (vgl. schon S. 85) ist ausgiebig dargestellt bei Boos Geschichte der rheinischen Städtekultur, Bd. 3, auch in G. Steinhausens Geschichte der deutschen Kultur, S. 392ff., 417ff., 453ff. und bei Alwin Schultz Deutsches Leben im 14. u. 15. Jhdt. 2 Bde. Leipzig 1892. Lehrreiche Einblicke gewährt auch G. Steinhausens Sammlung der Deutschen Privatbriefe des Mittelalters. Bd. 1. Berlin 1899. Vgl. auch F. Weber Gastronomische Bilder. 2. Aufl. Leipzig 1891. — Sebastian Brants Narrenschiff, hrsg. v. F. Zarncke. Leipzig 1854 u. Karl Goedeke. Leipzig 1872. — Lied und Drama (S. 95): Rud. Hildebrand Materialien zur Geschichte des deutschen Volksliedes. Bd. 1. Leipzig 1900. R. v. Liliencron Deutsches Leben im Volksliede um 1530 (Kürschners Deutsche Nationallit. Bd. 13, 1884). J. W. Bruinier Das deutsche Volkslied. Leipzig 1899. Jul. Sahr Das deutsche Volkslied. Leipzig 1901. W. Creizenach Geschichte des neueren Dramas. Bd. 1. Halle 1893. Weitere Literatur bei Vogt a. a. O.

S. 328ff. — Entwicklung der deutschen Predigt: die grundlegenden Quellenwerke hierfür sind A. Schönbachs Altdeutsche Predigten Bd. 1—3. Graz 1886—91 und die Ausgabe der Predigten Bertholds von Regensburg von Fr. Pfeiffer und J. Strobl. 2 Bde. Wien 1862—80. Dazu Schönbach Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten. Wien 1890. Derselbe Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt (Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Bd. 135, 1897. Bd. 142, 1900, Bd. 147, 1904, 151—154, 1904—6). Über Berthold von Regensburg E. Steinmeyer in der Realencyklopädie f. protest. Theol. 3. Aufl. Bd. 2, S. 649. E. Bernhardt Bruder Berthold von Regensburg. Erfurt 1905. Über die Geschichte der deutschen Predigt das oben zu S. 92 angeführte Werk von Cruel, ferner Linsenmayer Gesch. der Predigt in Deutschl. von Karl d. Gr. bis z. Ausgange des 14. Jhdts. München 1886, und namentlich F. R. Albert Die Geschichte der Predigt in Deutschl. bis auf Luther. Bd. 1—3. Gütersloh 1892—96. Über die Entwicklung der deutschen Prosa im allgemeinen Vogt a. a. O. §§ 13, 53, 75ff. — Deutsch als Urkunden- u. Rechtssprache (S. 96): M. Vancsa Das erste Auftreten der deutschen Sprache in den Urkunden. Leipzig 1895. Derselbe in den Deutschen Geschichtsblättern 3 (1902), 117ff. Ausgaben des Sachsenspiegels von C. G. Homeyer. Bd. 1. 3. Aufl. Berlin 1861, Bd. 2 1842—44 und von J. Weiske u. R. Hildebrand. 8. Aufl. Leipzig 1905. Die Dresdner Bilderhandschrift des Sachsenspiegels, hrsg. von K. v. Amira. Leipzig 1902. Dazu G. Roethe Die Reimvorreden des Sachsenspiegels (Abhandlungen der Göttinger Gesellsch. d. Wiss., N. F., Bd. 2 1899). Der Spiegel aller deutschen Leute, hrsg. von J. Ficker. Innsbruck 1859. Ausgaben des Schwabenspiegels: Landrecht, hrsg. v. W. Wackernagel. Zürich 1840. Land- und Lehenrecht, hrsg. von J. v. Laßberg. Tübingen 1840. Zur Datierung: Vogt a. a. O. § 53. — Über die deutschen Mystiker s. unten die Nachweise zu S. 138f. Über ihre Bedeutung für die philosophische Terminologie E. Kramm Zschr. f. deutsche Philologie, Bd. 16. 1884. — Die erste Weltchronik in deutscher Prosa ist die Repkowische (hrsg. v. L. Weiland in den Monumenta

Germ. Deutsche Chroniken Bd. 1). Im übrigen vgl. die Chroniken der deutschen Städte vom 14. bis ins 16. Jhdt., hrsg. v. der Historischen Kommission bei der Akademie der Wiss. in München (bisher 26 Bde.). — Zur deutschen Übersetzungsprosa seit dem 13. Jhdt. Vogt a. a. O., S. 285, 341ff. — Rezeption des römischen Rechts: G. v. Below Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland. München u. Berlin 1905. — Anfänge der neuhochdeutschen Schriftsprache: Konrad Burdach Die Einigung der nhd. Schriftsprache. Halle 1884. Derselbe Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung. Halle 1894. Aug. Socin Schriftsprache und Dialekte im Deutschen. Heilbronn 1888. Friedrich Kluge Von Luther bis Lessing. 4. Aufl. Straßburg 1904. Derselbe Unser Deutsch. Freiburg i. B. 1907. Weitere Literatur gibt die Übersicht von W. Scheel in den „Ergebnissen und Fortschritten" (s. oben zu S. 89f.) S. 45ff. Außerdem: E. Gutjahr Zur nhd. Schriftsprache Eykes von Repgowe. Leipzig 1906. Derselbe Die Urkunden deutscher Sprache in der Kanzlei Karls IV. Ebda. 1907. — Zu S. 96 unten: O. Franklin Das Reichshofgericht im Mittelalter. 2 Bde. Weimar 1867—69. 1, 66ff.; 2, 112ff. Über Kaiser Karl IV. vgl. neben den Arbeiten von Werunsky (3 Bde. Innsbruck 1880—92) und Friedjung (Wien 1876) namentlich die ausgezeichneten Forschungen Burdachs in dem eben genannten Buche (Vom Mittelalter zur Rf.). Über den Anteil der Laien an der bildenden Kunst: Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 546ff. — „Kolonisation des Ostens" (S. 97): vgl. die oben zu S. 46 erwähnte Literatur. Auch Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 559f. urteilt, daß die Kirche bei der Kolonisation des Ostens viel mehr gewonnen als geleistet habe. Zu S. 98ff: zu den hier beschriebenen Stimmungen des Weltschmerzes hat weitere bestätigende Ausführungen gegeben Paul Weber Beiträge zu Dürers Weltanschauung. Eine Studie über die drei Stiche Ritter, Tod und Teufel, Melancholie und Hieronymus im Gehäus. Straßburg 1900. S. 62—99; doch ist bei seiner scharfsinnigen Deutung der „Melancholie" übersehen (S. 69), daß mit dem Buche, welches auf dem rechten Knie der Gestalt lehnt, offenbar die Bibel ge-

meint ist. Hieronymus im Gehäus hat sie vor sich aufgeschlagen, er vertieft sich in die scientia divina, und die stille Seligkeit, die von diesem Studium ausgeht, scheint den ganzen, lichten Raum zu erfüllen. Die Melancholie hat zwar die Bibel nicht (wie Luther das gern nennt) „unter die Bank geschoben", aber doch ist ihr diese ein verschlossenes Buch, weil ihr ganzes Sinnen aufgeht in der scientia humana, die alle Künste und Wissenschaften, Meer und Firmament umspannen möchte. Darum umflutet sie auch nicht das himmlische Sonnenlicht, sondern an ihrem Horizont steht der unheildrohende Komet, und die Botin des Dunkels, die Fledermaus, schwirrt gespenstisch auf. Hier scheint mir der eigentliche Schlüssel zu liegen für die innere Beziehung der beiden Stiche zueinander und zu den oben behandelten Seelenstimmungen jenes Zeitalters. Wie gern die bildende Kunst des ausgehenden Mittelalters des Todes und der Vergänglichkeit gedenkt, betont auch A. Philippi Die Kunst des 15. u. 16. Jhdts in Deutschland und den Niederlanden (Leipzig 1898).

Zu S. 101—105.

K. Lamprecht Skizzen zur rheinischen Geschichte. Bonn 1887, S. 185ff. Derselbe Deutsche Geschichte. Bd. 3, S. 51ff., 4, 331ff., 5, 1, 75ff. v. Eicken a. a. O., S. 767ff., namentlich v. Inama-Sternegg a. a. O. Bd. 3, 1. Auch Freytag Bilder, Bd. 2, 1. Steinhausen Gesch. d. d. Kultur. S. 205ff., 273f. 308ff., 432ff. — Neidhart von Reuental (S. 102): Ausgaben seiner Lieder von M. Haupt (Leipzig 1858) und F. Keinz (Leipzig 1889). A. Bielschowsky Geschichte der deutschen Dorfpoesie im 13. Jhdt. Berlin 1891. A. Hagelstange Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter. Leipzig 1897. Grupp Die Lage der Bauern im 13. Jhdt. (Historisches Jahrbuch Bd. 19. 1898). Wernhers Meier Helmbrecht, hrsg. von F. Keinz (2. Aufl. Leipzig 1887) und F. Panzer (2. Aufl., Halle 1906). Seifried Helbling, hrsg. von J. Seemüller, Halle 1886. — Über die Schärfe der Klassengegensätze bei großer Ähnlichkeit der Lebenssitten im ausgehenden Mittelalter (S. 105): F. v. Bezold Historische Zeitschrift, Bd. 41. 1879. S. 1ff.

Drittes Kapitel.

Der Durchbruch des Individualismus.

Der einleitende Abschnitt S. 106—113 ist auch gedruckt in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1894. Nr. 283, 13. Oktober.

Allgemeine Darstellungen zur Kulturgeschichte der Renaissance: Jakob Burckhardt Die Kultur der Renaissance. 9. Aufl. besorgt von L. Geiger. 2 Bde. Leipzig 1906. G. Voigt Die Wiederbelebung des klassischen Altertums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. 2 Bde. 3. Aufl. besorgt von Max Lehnerdt. Berlin 1893. Janitschek Die Gesellschaft der Renaissance in Italien und die Kunst. Stuttgart 1879. Emile Gebhart Les origines de la renaissance en Italie. Paris 1879. Ludwig Geiger Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland. Berlin 1882. E. Müntz La renaissance en Italie et en France. Paris 1885. Derselbe Histoire de l'art pendant la renaissance. 3 Bde. Paris 1889. Adolfo Venturi La natura del rinascimento (Nuova Antologia Bd. 124. 1892). Ludwig Pastor Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters. Bd. 1—4. Freiburg i. B. 1884—1906 (mehrfach aufgelegt). A. Springer Bilder aus der neueren Kunstgeschichte. 2. Aufl. Bd. 1. Bonn 1886. Karl Brandi Die Renaissance in Florenz und Rom. 2. Aufl. Leipzig 1903. Robert Saitschik Menschen und Kunst der italienischen Renaissance. 2 Bde. Berlin 1903. Robert F. Arnold Die Kultur der Renaissance. Gesittung, Forschung, Dichtung. 2. Aufl. Leipzig 1906 (Sammlung Göschen). Sehr lehrreich die einleitenden Betrachtungen bei Franz X. Kraus Geschichte der christlichen Kunst. 2. Bd. 2. Abteilung: Renaissance u. Neuzeit. 1. Hälfte. Freiburg i. B. 1900, S. 1—82. Weitere Literaturangaben bei Loserth a. a. O., S. 616ff.

Die denkwürdige Festrede de hominis dignitate (1486) ist zu finden in Opera omnia Joannis Pici Mirandulae . . . comitis. Basileae 1572, p. 313ff. Vgl. dazu Jakob Caro Vorträge und Essays. Gotha 1906, S. 72ff. — „wie die landläufige, aber grundfalsche Formel lautet" (S. 106): typisch dafür ist z. B. die Darstellung von G. Körting (Die Anfänge der Renaissanceliteratur

in Italien. Leipzig 1884. Geschichte der Literatur Italiens im Zeitalter der Renaissance. 2 Bde. Leipzig 1878—80), der „Renaissance" (ebenso wie G. Voigt) als „Wiedergeburt der Antike" faßt und die Gründe ermitteln möchte, warum das Ziel dieser Wiederherstellung nicht auf allen Gebieten erreicht worden sei. In Wahrheit war aber der Gedanke der Erneuerung einer vergangenen Kultur nur der kurze Traum weniger überspannter Köpfe, im übrigen war das antike Material, mit dem man in freier Auswahl schaltete, nur Werkzeug und Verständigungsmittel im Dienste der neuen Lebensideale der Zeit. Körting geht sogar so weit, den Aberglauben, Astrologie, Magie und Hexenwahn im Renaissancezeitalter einfach aus der spätrömischen Zeit abzuleiten, sein Urteil über die Renaissancephilosophie (S. 164) ist ebenso erstaunlich. Meint er doch auch, daß antike Gefühle und Stimmungen damals hätten wiedererstehen können (S. 155), aus Büchern und Handschriften! Das erinnert an jene papierene Auffassung seelischer Vorgänge, wie sie noch handgreiflicher in gewissen katholischen Kreisen anzutreffen ist, wozu das unten (zu. S. 158) erwähnte Buch von C. Daniel z. B. folgende ergötzliche Probe gibt (S. 134): „man begeisterte sich förmlich für diese Literatur (d. h. die antike). Da sie heidnisch war, wurde man ebenfalls heidnisch; daraus ist uns denn all unser Unheil erwachsen . . . so hat sich die Ansteckung des Heidentums bei uns mittels der griechischen Handschriften eingeschlichen, grade etwa so, wie die Pest einst in Baumwollballen nach Marseille geschleppt worden ist. Man nehme sich daher wohl in acht vor griechischen Manuskripten!" Bekanntlich hängt aber die Wirksamkeit einer Ansteckung immer von der individuellen Disposition ab; es handelt sich also für den, der die Renaissance verstehen will, nicht in erster Linie um die Ermittelung der literarischen und künstlerischen Anregungen oder „Ansteckungen", sondern um eine Analyse der Lebensgefühle jener Epoche, inwiefern sie auf ein neues Verständnis der Antike vorbereitet waren oder vielmehr ein solches forderten. Wann wird die papierne Betrachtung solcher Dinge aufhören! — Gegen die Überschätzung der Antike in ihrer Bedeutung für die Renaissancekultur wendete sich neuerdings

auch die gedankenreiche Rede von K. Neumann Byzantinische Kultur und Renaissancekultur. Berlin 1903.

„Ein berufener Schriftsteller" (S. 107): gemeint ist G. Schmoller Straßburgs Blüte und die volkswirtschaftliche Revolution im 13. Jhdt. Straßburg 1875, S. 15ff. — Machiavelli (S. 109): Richard Fester Machiavelli. München u. Berlin 1889. Dilthey im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 4 (Berlin 1891), 632ff. G. Ellinger Die antiken Quellen der Staatslehre Machiavellis. Tübingen 1888. Über das Schlagwort ritonar al segno vgl. Gervinus Historische Schriften. Frankfurt a. M. 1883. S. 107f., 126ff. — Das Zitat aus Aeneas Sylvius ist nachgewiesen bei Janitschek a. a. O., S. 30. Zum Folgenden vergl. auch O. Gierke a. a. O. 2, 14.

I. Die Zersetzung der mittelalterlichen Wissenschaft.

Der als Motto benutzte Satz Occams (S. 113) lautet in der lateinischen Fassung: non potest probari (libertas voluntatis) per aliquam rationem. Potest tamen evidenter cognosci per experientiam, per hoc, quod homo experitur, quod, quantumcunque ratio dictet aliquid, potest tamen voluntas hoc velle vel nolle. Vgl. Prot. Realencyklop. 3. Aufl. 14, 274. — Zu den im Folgenden behandelten Problemen vgl. Prantl Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. Leipzig 1859—70. H. Siebeck Geschichte der Psychologie. 1. Teil, 2. Abt. Gotha 1884. Derselbe im Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 1—3 (Berlin 1888—90) und in der Zschr. f. Philosophie u. phil. Kritik, Bd. 93—95 (1888f.) Th. Ziegler Geschichte der christlichen Ethik. 2. Aufl. Stuttgart 1892. Albert Stöckl Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1864—66. B. Hauréau Histoire de la philosophie scolastique. 2 Bde. Paris 1872—80. Herm. Reuter (s. oben zu S. 73f.). Karl Werner Die Scholastik des späteren Mittelalters. 4 Bde. Wien 1881—87. W. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften. Bd. 1. Leipzig 1883, S. 315ff. Ferner die einschlägigen Abschnitte in den Lehrbüchern für Geschichte d. Philosophie (Überweg-Heinze, Windelband) und für Dogmengeschichte (Harnack, Seeberg).

Enzyklopädien und Kompendien (S. 114): über Isidor von Sevilla Wattenbach Geschichtsquellen. 6. Aufl. Bd. 1, S. 84ff.; über Cassiodor (von dem hier die Institutiones divinae und die Schrift De artibus ac disciplinis litterarum liberalium in Betracht kommen) ebda. S. 65ff. Das Satyrikon des Marcianus Capella hat F. Eyssenhardt (Leipzig 1866) herausgegeben. Über Beda vgl. Wattenbach a. a. O., S. 130f., über Hrabanus Maurus ebda. S. 234ff. und die Monographie von D. Türnau (München 1900) sowie A. Schönbach in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie, Phil.-hist. Kl., Bd. 146. 1903. — Über Scotus Erigena die Arbeiten von Th. Christlieb (Gotha 1860) und J. Huber (München 1861). Zum Folgenden: Karl Werner Alcuin und sein Jahrhundert. Wien 1876. Über Gottschalk, Agobard usw. vgl. die betreffenden Artikel in der Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. und im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. 2. Aufl. 12 Bde. Freiburg i. B. 1882ff.

Zu S. 115—118.

J. H. Loewe Der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus im Mittelalter. Prag 1876. Wulf im Archiv f. Geschichte der Philosophie Bd. 9 (1896), S. 427ff. Über die Nachwirkungen dieses Streites bis auf die Gegenwart Otto Liebmann Zur Analysis der Wirklichkeit. 3. Aufl. Straßburg 1900, S. 317ff., 478ff. — Über Roscellinus (S. 116) die Monographie von Picavet (Paris 1896), über Wilhelm von Champeaux die von E. Michaud (Paris 1868). Über Abälard die Arbeiten von S. M. Deutsch (Leipzig 1883), A. Hausrath (Leipzig 1893) und Denifle (Archiv f. Lit.- u. Kulturgeschichte des Mittelalters Bd. 1, 1885, S. 619ff.). Ferner Fr. Thaner Abälard und das kanonische Recht. Graz 1900. M. Carrière Abälard und Heloise. 2. Aufl. Gießen 1853. — „Gleichwohl muß man sich hüten . . .“ (S. 117): der hier angedeuteten Versuchung ist das ausgezeichnete Werk von H. Reuter über die religiöse Aufklärung (s. oben) leider vielfach erlegen, dagegen z. B. Deutsch S. 11, Harnack Dogmengeschichte 3, 321f., Th. Ziegler in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie. Freiburg i. B. 1884. S. 220. Freuden-

thal Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 3, 1889, S. 37 ff. — Über Antizipationen moderner Gedanken im Mittelalter vgl. E. Heyck Grenzboten 1892, II., 20 ff. — Über Gilbert de la Porrée (S. 118) vgl. die Monographie von A. Berthaud (Paris 1892). — „Die eigentliche Pflanzstätte dieser Dialektik war Frankreich“: G. Kaufmann Rhetorenschulen und Klosterschulen (Historisches Taschenbuch. 4. Folge. 10. Jahrgang 1869). Otto Denk Geschichte des gallo-fränkischen Unterrichts- und Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl d. Gr. Mainz 1892. — Mit der S. 118 gegebenen Charakteristik Abälards soll natürlich nicht geleugnet werden, daß in seiner Gedankenarbeit, wie ja schon S. 116 und dann S. 123 angedeutet ist, positiv weiterführende Motive enthalten waren, über diese z. B. Karl Müller Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 484 ff.; Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 409 ff. charakterisiert Abälards Methode als Analogie der juristischen Beweisführung. Vgl. auch O. Baltzer Beiträge zur Geschichte des christologischen Dogmas im 11. u. 12. Jhdt. Leipzig 1898.

Zu S. 118—122.

„Die Kirche . . . war ja ihrem Wesen nach ein Rechtsinstitut“: dazu eine beherzigenswerte Bemerkung bei Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 2, S. 185. Daß man in Rom für die Theologie nur ein Interesse zweiten Ranges hatte, betont Döllinger ebda. Bd. 1, S. 68 f. Vgl. auch A. Dresdner Kultur- u. Sittengeschichte der italienischen Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. Breslau 1890, S. 187 ff. — „So gelang es dem heiligen Bernhard“ (S. 119): Deutsch Die Synode zu Sens 1141 und die Verurteilung Abälards. Berlin 1880. Zum Folgenden: O. Baltzer Die Sentenzen des Petrus Lombardus. Leipzig 1902. F. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 3. Aufl. Halle 1893, S. 277 f. — „und ein Dilemma der alten Kirche mußte sich alsbald erneuen“ (S. 120): vgl. dazu Harnack Dogmengeschichte Bd. 2, S. 372 f. — Zu. S 120 f.: vgl. das treffende Wort von Friedr. Paulsen System der Ethik. Berlin 1889 (seitdem wiederholt aufgelegt), S. 99: „Das Verlangen, den Glauben zu begreifen, ist ein Anfang des Verlangens, sich von ihm zu

emanzipieren". Zeugnisse über die hier charakterisierten Zeitstimmungen (vgl. dazu schon oben S. 73f.) bei Prutz Kulturgeschichte der Kreuzzüge, S. 28f., 83ff., 266ff. H. Reuter a. a. O. Bd. 2. Arabische und jüdische Aufklärung: Fr. Dieterici Die Philosophie der Araber im 10. Jahrh. 8 Hefte. Berlin 1858—79. S. Munk Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859. E. Renan Averroès et l'averroisme. 3. Ausg. Paris 1869. Über die Kontinuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber: L. Stein im Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. 7, S. 350 (1894), Bd. 11, S. 311ff. (1898), Bd. 12, S. 379ff. (1899). T. de Boer Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901. J. Pollak Entwicklung der arabischen und jüdischen Philosophie im Mittelalter, Archiv f. Gesch. d. Phil., Bd. 17 (1904), S. 196ff., 433ff. Über den Averroismus verbreiten jetzt neues Licht die Entdeckungen Mandonnets und Bäumkers über Siger von Brabant vgl. Siebecks lehrreiche Anzeige in der Theolog. Literaturzeitung 1900, S. 334ff. J. Spiegler Geschichte der Philosophie des Judentums. Leipzig 1890. J. Guttmann Die Scholastik des 13. Jhdts. in ihren Beziehungen zum Judentum und zur jüdischen Literatur. Breslau 1902. Einschlägige Literaturangaben enthält auch der bemerkenswerte Aufsatz von Karl Wenck War Bonifaz VIII. ein Ketzer? (Historische Zschr. Bd. 94, 1905). Zu demselben Thema Rich. Scholz Historische Vierteljahrsschrift, Bd. 9 (1906). Christliche Apologetik gegenüber den Einwürfen der Mohammedaner, Juden und Häretiker trieb schon Alanus ab Insulis (vgl. M. Baumgartner Die Philosophie des Alanus ab J. Münster 1897). Auseinandersetzungen zwischen christlicher und mohammedanischer Theologie auch in der stoffreichen Reisebeschreibung des Engländers Johannes Mandeville (vgl. die Quellenuntersuchung von A. Bovenschen in der Zeitschrift der Gesellsch. f. Erdkunde 1888). Die Propaganda des Judentums hat lehrreiche Reflexe zurückgelassen z. B. in dem Benediktbeurer Weihnachtsspiel des 13. Jhdts. (abgedruckt bei R. Froning Das Drama des M.-A's. Bd. 3, S. 875ff. Kürschners Deutsche Nationallitteratur Bd. 14), vgl. dazu W. Creizenach Gesch. d. neueren Dramas, Bd. 1, S. 96ff. — „Man lernte die Scheidung des Kirch-

lichen von dem Sittlichen . . ." (S. 121): zum Ausdruck kommt das in den Dichtungen der mhd. Klassiker, vgl. oben zu S. 92 und unten S. 282 ff. — Aus den S. 121 gekennzeichneten Stimmungen ist das berühmte Wort von den „drei Betrügern" Moses, Christus und Mohammed geboren, das eine päpstliche Bannbulle dem Kaiser Friedrich II. zuschrieb, und das einem Anonymus des 16. Jhdts. den Anlaß zu seinem Pamphlet de tribus impostoribus (gedruckt 1589) gab (hrsg. von E. Weller. Bamberg 1876).

Zu S. 122–125.

Pontifikat Innocenz' III. (S. 122): über ihn das sehr anfechtbare, aber immer noch unentbehrliche Werk von Fr. Hurter. 4 Bde. 3. Aufl. Hamburg 1841–43. Weitere Lit. bei Loserth a. a. O., S. 8. Zum Folgenden namentlich J. Döllinger Das Papsttum. München 1892, S. 40 ff. J. Berchtold Die Bulle Unam sanctam, ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche. München 1887. Denifle hat in seinen Specimina palaeographica regestorum Romanorum pontificum, Innsbruck 1888, tab. 46 das Faksimile der Bulle aus den päpstlichen Regestenbüchern mitgeteilt, wodurch alle Versuche, sie als untergeschoben zu erweisen, hinfällig geworden sind. Übrigens steht eine neue Untersuchung von Grauert in Aussicht. — „Opposition der ghibellinischen und franziskanischen Partei" (S. 123): näheres bei K. Müller Kirchengesch. Bd. 2, S. 24 ff. „Epoche der großen Reformkonzilien": s. oben zu S. 53. Über Frankreich: Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 3 (1891) S. 223 ff. K. Wenck Clemens V. und Heinrich VII. Die Anfänge des französischen Papsttums. Halle 1882. Karl Müller Kirchengesch. 2, 108 f., 144 f. Über das große Laterankonzil seit 1512: W. Maurenbrecher Studien u. Skizzen (s. oben zu S. 51), S. 1 ff. — Zu Abälard (S. 123) vgl. die Nachweise oben zu S. 116. — Aristotelische Philosophie (S. 124): über ihre allmähliche Rezeption im Mittelalter namentlich A. Jourdain Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote. 2. Ausg. Paris 1843 (deutsch von A. Stahr Halle 1831). Weiteres bei Überweg-Heinze Grundriß z. Gesch. der Philosophie, Bd. 2. Vgl.

auch Karl Müller Kirchengesch., Bd. 1, S. 582ff. — Über die Universitäten Paris und Oxford vgl. die oben zu S. 84 angeführten Werke. Die mangelnde philosophische Schulung der Deutschen und ihre anfängliche Abneigung gegen die Scholastik wird auch von Hauck hervorgehoben (Kirchengeschichte Deutschlands 4, 408ff., vgl. namentlich 434, 447, 449, 456, 457ff., 473f.). Über Albertus Magnus (S. 124) die Monographien von J. Sighart (Regensburg 1857) u. G. v. Hertling (Köln 1880). H. Stadler in den Forschungen zur Geschichte Bayerns. Bd. 14. Vgl. J. Bach Des Albertus M. Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen u. Römer, Araber u. Juden. Wien 1881. Weitere Literatur bei Hauck 4, 463. Über Alberts Bearbeitung der Aristotelischen Ethik Hauck 4, 496f. — Petrus Damiani (S. 125): Monographien von F. Neukirch (München 1875) und J. Kleinermanns (Köln 1882). Ferner F. W. E. Roth in den Studien u. Mitteilgn. aus dem Benediktiner- und Cistercienserorden Bd. 7 u. 8. 1886f. Die bekannte Äußerung von der menschlichen Vernunft, sie müsse velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire ist ausgehoben bei Überweg-Heinze, 7. Aufl. 2, 145. Das Bild ist übrigens älter, vgl. Freudenthal im Archiv f. Gesch. der Philosophie, Bd. 3 (1890), S. 23 Anm. 1.

Zu S. 125—132.

Über die scheinbare Schlichtung der Universalienfrage durch Thomas von Aquino vgl. Dilthey a. a. O. Bd. 1, S. 382f. Aus der neuerdings mächtig anwachsenden Literatur über den größten Scholastiker sei hier nur hervorgehoben Karl Werner Der h. Thomas v. A., Bd. 1 (Leben u. Schriften), Bd. 2 (Lehre), Bd. 3 (Geschichte des Thomismus). Regensburg 1858f. Rudolf Eucken Die Philosophie des Thomas von A. und die Kultur der Neuzeit. Halle 1886. J. Frohschammer Die Philosophie des Th. v. A. Leipzig 1889. L. Schütz Thomas-Lexikon. 2. Aufl. Paderborn 1892. Th. Esser Die Lehre des h. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895. Über die einschlägigen Einzeluntersuchungen gibt der „Theologische Jahresbericht" seit 1882 Auskunft. Zum Wesens-

unterschied der scholastischen von der patristischen Philosophie (S. 127): vgl. die treffenden Bemerkungen von F. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte § 60. Manches hierher Gehörige auch bei A. Ritschl Gesammelte Aufsätze. N. F. Freiburg i. B. 1896. S. 25ff., 36, 44ff., 61ff., 87f. — Der Vergleich mit dem gotischen Spitzbogen (S. 127) ist mehr als eine kunstgeschichtliche Analogie, er weist auf einen tieferen kulturgeschichtlichen Zusammenhang hin, weshalb ihn auch neuerdings Otto Willmann in seiner „Geschichte des Idealismus" (Bd. 2 u. 3, 1897) in umfassender Weise durchgeführt hat. — Duns Skotus (S. 127): über ihn Karl Werner (Die Scholastik des spät. Mittelalters. Bd. 1, Wien 1881) und Stöckl a. a. O., H. Siebeck Zschr. f. Philosophie u. philosoph. Kritik, Bd. 94. W. Kahl Die Lehre vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Skotus und Deskartes. Straßburg 1886. R. Seeberg Die Theologie des Duns Skotus. Berlin 1900. — Anselm von Canterbury (S. 127f.): vgl. die Literaturangaben bei Loofs a. a. O. § 62. Über die Entstehung des Unterschiedes zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion: W. Windelband Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. Tübingen u. Leipzig 1903. § 18 u. 25. — Wilhelm von Occam (S. 129): Karl Werner Scholastik. Bd. 1, S. 294ff.; 2, 37ff. Karl Wenck Historische Zschr., N. F., Bd. 40 (1896), S. 32ff. H. Siebeck im Archiv f. Geschichte d. Philosophie. Bd. 10 (1897), S. 317ff. Weiteres bei Seeberg Protest. Realencyklop. 3. Aufl. Bd. 14. — Zu Konrad von Megenberg (S. 130): vgl. Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 16, S. 648f. C. v. Höfler Tübinger Theol. Quartalschrift Bd. 1. Derselbe Aus Avignon. Prag 1879 (Abhandlgn. d. böhm. Gesellsch. d. Wiss. 6. Folge). — „Die Aufklärer der Pariser Universität" (S. 130): Karl Werner a. a. O. 1, 294ff. H. Reuter a. a. O. 2, 165ff. Karl Wenck Historische Zeitschr. Bd. 95, S. 29ff. Über den nominalistischen Gottesbegriff vgl. die bedeutenden Ausführungen von A. Ritschl in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1865, 277ff., 1868, 67ff., 251ff. (wiederholt in den Gesammelten Aufsätzen N. F. 1896, s. oben). Zum Folgenden: Max Maywald Die Lehre von der zweifachen

Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie u. Philosophie im M.-A. Berlin 1871. Zu Johann von Brescia (S. 131) vgl. Überweg-Heinze, Bd. 2, § 35. Reuter a. a. O. 2, 143 f. — fides implicita (S. 131): A. Ritschl Fides implicita. Bonn 1890. G. Hoffmann Die Lehre von der fides implicita. Bd. 1: innerhalb der katholischen Kirche. Leipzig 1903. — Ausgang der Scholastik (S. 131 f.): Karl Werner a. a. O. Bd. 4. Wien 1887. Prantl a. a. O. Bd. 4. Beispiele für den „verwilderten Scharfsinn" der absterbenden Scholastik bei Tennemann Geschichte der Philosophie. Bd. 8 (Leipzig 1816), S. 236 ff., 948 ff. Über die Briefe der Dunkelmänner unten zu S. 196. — Ergebnisse der Scholastik (S. 132): Dilthey a. a. O. 1, 381 ff. Windelband a. a. O. § 25 ff.

Zu S. 133—140.

Noack Die christliche Mystik des Mittelalters. Königsberg 1853. A. Jundt Histoire du panthéisme populaire au moyen-âge. Paris 1875. Vor allem Adalbert Merx Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik. Heidelberg 1893. Vgl. auch Wilhelm Bender Metaphysik und Askese. Bonn 1901. — Über die Mystik im Brahmanismus, Buddhismus usw. (S. 133): Chantepie de la Saussaye Lehrbuch der Religionsgesch. (Freiburg i. B. 1887 ff., 3. Aufl. 1902) Bd. 1 § 65, 72. Bd. 2 § 102, 133 u. a. — „auch die Religion hat ihre Virtuosen gehabt" (S. 133): vgl. dazu Johann von Gochs Dialogus bei O. Clemen Joh. Pupper von Goch (Leipzig 1896), S. 106 f. — „Dem Christentum wurde die mystische Spekulation durch den Neuplatonismus zugeführt" (S. 134): Harnack Dogmengeschichte Bd. 1, S. 719 ff. „Das Christentum, wie es Jesus verkündigte, hat ebenso wenig, wie in der Askese, in der Spekulation oder in mystischer Ekstase eine Heiligung erblickt" (S. 134): Harnack 1, 51. Loofs §§ 10, 26, 3. Holtzmann in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, Zeller gewidmet (1884), S. 30 ff. Vgl. ferner G. Ratzinger Die Volkswirtschaft in ihren sittlichen Grundlagen (Freiburg i. B. 1881), S. 39 f., 56, 74, 86 und namentlich H. Jacoby Neutestamentliche Ethik (Königsberg 1900) sowie Martensens Christ-

liche Ethik. 6. Aufl. Berlin 1901. — Über den sog. Dionysius Areopagita (S. 135, vgl. oben zu S. 24) Harnack 2, 424ff. und Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. Bd. 4, S. 687ff. — „Wenn die lateinische Kirche keinen Augustin besessen hätte" (S. 136): über die Mystik in der östlichen Kirche Harnack a. a. O. Bd. 2, Kap. 10. Über Augustins Verhältnis zur Mystik: H. Reuter Augustinische Studien S. 364ff., 471f. Loofs a. a. O. § 47ff. Über seine „neue Würdigung des geschichtlichen Christus" Reuter S. 398ff., 477. Loofs a. a. O. § 51, 2a. — Mystik des heiligen Bernhard (S. 136): A. Neander Der heil. Bernhard u. sein Zeitalter. 3. Aufl. Hamburg u. Gotha 1865 (neue Ausgabe von Deutsch in der Bibliothek theologischer Klassiker, Bd. 22f., 1889). Vacandard Leben des h. Bernhard von Clairvaux, übersetzt von Matthias Sierp. 2 Bde. Mainz 1897. Die Jesuminne (vgl. schon oben S. 89f) erscheint schon bei den Kirchenvätern, z. B. bei Origenes und Methodius (vgl. Loofs a. a. O. § 28, 11 b; 30, 6 d), bei Augustin (Reuter a. a. O. S. 425), dann bei Petrus Damiani (Karl Müller Kirchengesch. 1, 477) und Bernhard. — Zu S. 137: A. Liebner Hugo von St. Viktor u. die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832. Jakob Kilgenstein Die Gotteslehre des Hugo von St. Viktor nebst einer einleit. Untersuchg. üb. s. Leben u. s. hervorragendsten Werke. Gekrönte Preisschrift. Würzburg 1897. J. G. W. Engelhardt Richard von St. Viktor und Johannes Ruysbroek. Erlangen 1838. Hermann Kutter Wilhelm von St. Thierry. Gießen 1898. — Neutralisierung der mystischen Stimmung bei den Scholastikern (S. 138): Frohschammer a. a. O. S. 377ff., 388ff., 436ff. Jean Richard Etude sur le mysticisme spéculatif de St. Bonaventura. Heidelberg 1869. Karl Werner Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joh. Bonaventura. Wien 1876. — „Sobald jedoch die skotistische Schule . . ." (S. 138): vgl. oben S. 127f. — Meister Eckhart und die deutsche Mystik (S. 138): Eine umfassende Übersicht gibt Überweg-Heinze a. a. O. Bd. 2, § 38. Hier sei nur das Wichtigste genannt: W. Preger Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter. 3 Bde. Leipzig 1874—93. Das grundlegende Quellenwerk sind F. Pfeiffers Deutsche Mystiker des 14. Jhdts. 2 Bde,

Leipzig 1845—57 (im 2. Bde. Eckharts deutsche Schriften). Ferner: Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik, hrsg. v. F. Jostes. Freiburg i. S. 1895. Untersuchungen: Denifle im Archiv f. Lit. u. Kulturgesch. des M.-A's. Bd. 2, S. 417 ff.; 5, 349 ff. R. Langenberg Quellen u. Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik. Bonn 1902. Über den starken Anteil der Frauen an der mystischen Literatur (Mechtild von Magdeburg, Margarete u. Christine Ebner, Adelheid Langmann, Elsbet Stagel usw., die betreffende Literatur verzeichnet z. B. Vogt Gesch. der mhd. Lit. § 77, vgl. auch Zschr. f. Kirchengesch. Bd. 7, S. 104) gibt beachtenswerte Fingerzeige F. v. Bezold Zschr. für Kulturgeschichte, Bd. 1 (1894), S. 167 ff. Vgl. auch Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 397 ff. — „Sekten und Bruderschaften" (S. 139): vgl. die späteren Ausführungen S. 293 ff. — Zu S. 139 unten: Heinrich Susos Leben u. Schriften, hrsg. von Diepenbrock. Regensburg 1829. Die deutschen Schriften des Heinrich Seuse, hrsg. v. Denifle, Bd. 1. München 1880 (beide Bücher in modernisierter Sprache). R. Seeberg Ein Kampf um jenseitiges Leben. Dorpat 1889. Taulers Predigten, hrsg. von Bamberger. Frankfurt a. M. 1864 (neuhochdeutsch). Denifle Über Taulers Bekehrung. Straßburg 1879. Das Buch von geistlicher Armut (hrs. von Denifle, München 1877) wird Tauler irrtümlich zugeschrieben. Vgl. Ritschl Zschr f. Kirchengesch. 4, 337 ff. Über das noch nicht völlig geklärte Problem der Schriften des Gottesfreundes und die Beziehungen des Straßburgers Rulmann Merswin zu ihnen vgl. K. Schmidt Die Gottesfreunde im 14. Jhdt. Jena 1854. Derselbe Nikolaus von Basel. Wien 1866. Zu dem Buch von den neun Felsen (hrsg. v. K. Schmidt. Leipzig 1859) vgl. Phil. Strauch Zeitschr. für deutsche Philologie 34 (1902), 235 ff. Des Gottesfreundes im Oberland Buch von den zwei Mannen, hrsg. v. F. Lauchert. Bonn 1896. Über Rulmanns Fälschungen Denifle Zeitschrift für deutsches Altertum Bd. 24, S. 200 ff., 280 ff., 463 ff.; Bd. 25, S. 101 ff. Dagegen Preger a. a. O. Bd. 3, S. 245 f. und neuerdings K. Rieder Zeitschrift f. Geschichte des Oberrheins. N. F. Bd. 17. 1902 (der sich für Nikolaus von Löwen entscheidet). Der-

selbe Der Gottesfreund vom Oberland. Innsbruck 1905. Vgl. übrigens den lehrreichen Artikel von Ph. Strauch Protest. Realenzyklopädie 3. Aufl. Bd. 17, S. 203 ff. — Die „Theologia Deutsch“ hrsg. v. F. Pfeiffer (Stuttgart 1851) liegt jetzt in 4. Aufl. vor (Gütersloh 1900). Dazu A. Hegler Sebastian Francks lateinische Paraphrase der deutschen Theologie. Tübingen 1901. L. Keller Monatshefte der Comeniusgesellschaft 11, 145 ff. F. G. Lisco Die Heilslehre der Theologia deutsch. Stuttgart 1857. — Thomas von Kempen (S. 140): Thomae Hemerken a Kempis Opera omnia. Bd. 2 (De imitatione Christi cum novem tractatibus) Freiburg i. B. 1904. Die ältere Literatur über Thomas in W. Möllers Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 493 und in den Enzyklopädien. Neuerdings M. J. Pohl Westdeutsche Zeitschrift, Bd. 21, S. 316 ff. Kentenich Zeitschrift für Kirchengeschichte 23, 18 ff. 26, 467 ff.

Zu S. 140—146.

Über Roger Bacon (S. 140 f.) vgl. E. Charles Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines. Paris 1861. Karl Werner Psychologie, Erkenntnis- u. Wissenschaftslehre des Roger Baco. Wien 1879. Derselbe Kosmologie u. allg. Naturlehre des R. B., ebda. 1879. C. Pohl Das Verhältnis der Philosophie zur Theologie bei R. B. Neustrelitz 1893. — Über den Einfluß der Araber und ihrer Übersetzungsliteratur auf das abendländische Geistesleben vgl. die oben zu S. 120 f. angegebene Literatur. Ferner: Alfred v. Kremer Kulturgeschichte des Orients. Bd. 2. Wien 1876. A. Müller Der Islam im Morgen- und Abendlande. 2 Bde. Berlin 1880. Dilthey a. a. O. Bd. 1, S. 369 ff. Heinrich Suter Die Araber als Vermittler der Wissenschaften und deren Übergang vom Orient zum Okzident. Vortrag. 2. Aufl. Aarau 1897. Eingehendere Aufschlüsse bei den Geschichtsschreibern der Einzelwissenschaften: Moriz Cantor Vorlesungen über Geschichte der Mathematik. Bd. 1. Leipzig 1880. 3. Aufl. 1907. H. Suter Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke. Leipzig 1900. M. Sterner Geschichte der Rechenkunst. München 1891. S. Günther Geschichte des mathemati-

schen Unterrichts im deutschen Mittelalter. Berlin 1887. H. G. Zeuthen Geschichte der Mathematik im Altertum und Mittelalter. 1896. Wolf Geschichte der Astronomie. München 1877. O. Peschel Geschichte der Erdkunde 2. Aufl. Berlin 1877. S. Günther Geschichte der Erdkunde. Leipzig u. Wien 1904. K. Weule Geschichte der Erdkenntnis u. der geographischen Forschung. Leipzig 1904. Heller Geschichte der Physik. Bd. 1. Stuttgart 1882. Kopp Geschichte der Chemie. Bd. 1. Braunschweig 1843. Derselbe Die Alchemie. Bd. 1. Heidelberg 1886. Berthelot La chimie au moyen-âge. 3 Bde. Paris 1893. E. v. Meyer Geschichte der Chemie von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig 1905. H. Häser Lehrbuch der Geschichte der Medizin und der epidemischen Krankheiten. 3. Aufl. Bd. 1. Jena 1875. Aug. Hirsch Geschichte der medizin. Wissenschaft in Deutschland. München 1893. J. Pagel Einführung in die Geschichte der Medizin. Berlin 1898. Derselbe Grundriß eines Systems der medizin. Kulturgeschichte. Berlin 1905. Rob. v. Töply Studien zur Geschichte der Anatomie im Mittelalter. Wien 1898. H. Peters Der Arzt und die Heilkunst in d. deutschen Vergangenheit. Leipzig 1900. H. Schelenz Geschichte der Pharmazie. Berlin 1904. — Über Gerbert (S. 143) die Monographien von Karl Werner (2. Aufl. Wien 1881), Weißenborn (Berlin 1888) und Picavet (Paris 1897). Über Constantinus Afrikanus, Abelard von Bath u. a. vgl. Überweg-Heinze a. a. O. § 30. — „Vergeblich sträubte sich die Kirche" (S. 143): H. Reuter a. a. O. Bd. 2, S. 136ff. G. Kaufmann Gesch. d. Universitäten Bd. 1, S. 94f. — Die Literatur über Friedrich II. bei Loserth a. a. O. S. 33. Sagenbildungen: Kampers a. a. O. S. 69ff. — Zu S. 144: R. von Liliencron Über den Inhalt der allgemeinen Bildung in der Zeit der Scholastik. München 1876. Über Honorius von Augsburg (der Beiname „von Augsburg" statt „von Autun" ist nicht einwandfrei, er wurde nur beibehalten, um die zweifellos deutsche Herkunft des Mannes zu bezeichnen) vgl. die literarischen Nachweise bei Hauck Kirchengeschichte Deutschlands 4, 425 Anm. 3; über Herrad von Landsperg die Monographie von Engelhardt (Stuttgart 1881), vgl. Hauck 4, 398.

Über Vincenz von Beauvais die Monographie von Boutaric (Paris 1875). Al. Kaufmann Thomas von Chantimpré. Köln 1899. Konrads von Megenberg Buch der Natur (Bearbeitung des Thomas von Cantimpré) hrsg. von Pfeiffer (Stuttgart 1861) und von H. Schulz (Greifswald 1897, neuhochdeutsch mit Anmerkungen). Über Gregor Reisch vgl. Hartfelder Zeitschr. f. Gesch. des Oberrheins 44, 170. — „die zentrale Lage der Erde im Weltall mit Jerusalem als Mittelpunkt“ (S. 145): vgl. Kretschmer Die physikalische Erdkunde im christlichen Mittelalter. Wien 1899. Dazu die phantastische Ebstorfer Weltkarte (hrsg. v. E. Sommerbrodt. Hannover 1891 und von Konrad Miller. 3. Aufl. Stuttgart u. Wien 1900). — Erfindungen und Entdeckungen (S. 146): O. Peschel Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. 2. Aufl. Stuttgart 1878. Sophus Ruge Geschichte des Zeitalters der Entdeckungen. Berlin 1883.

Zu S. 146—155.

Über die Geschichtschreibung des Mittelalters (S. 146f.) die oben S. 362 genannten Werke von Wattenbach und Lorenz. Ferner: Seemüller Studien zu den Ursprüngen der altdeutschen Historiographie (Abhandlungen zur germanischen Philologie. Festgabe f. R. Heinzel. Halle 1898. S. 279ff.). Berthold Lasch Das Erwachen und die Entwicklung der historischen Kritik im Mittelalter vom 6. bis zum 12. Jhdt. Breslau 1887. M. Büdinger in den Denkschriften der Wiener Akademie. Bd. 46. 1889. Weiteres bei Ernst Bernheim Lehrbuch d. hist. Methode. 4. Aufl. Leipzig 1903. S. 186ff. Vgl. auch oben zu S. 31f. — Über die mittelalterliche Staatslehre (S. 147ff.) vgl. die oben zu S. 16ff. genannten Werke. Zum Einzelnen: W. Sickel Die Kaiserkrönungen von Karl bis Berengar (Historische Zschr. Bd. 82. 1898). A. Diemand Das Zeremoniell der Kaiserkrönungen. München 1894. F. Frensdorff Zur Geschichte der deutschen Reichsinsignien (Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 1897, S. 43ff.) W. Sickel Die Verträge der Päpste mit den Karolingern (Deutsche Zschr. für Geschichtswissenschaft. Bd. 11 u. 12, 1894f.). Döllinger Akademische Vor-

träge. Bd. 3 (München 1891), S. 140f. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2, S. 107ff. — Lehre vom Staatsvertrag (S. 148): vgl. oben zu S. 23f. — Über die Staatslehre des h. Thomas von Aquino (S. 149) die Monographie von Baumann. Leipzig 1873. Gierke a. a. O. 3, 609, 638ff. Derselbe Althusius. 2. Aufl. S. 63, 79, 94f., 132f., 139f., 229f., 264ff. Max Maurenbrecher Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig 1898. Über Bonifaz VIII. und die Bulle Unam sanctam s. oben zu S. 36 und 122. Über Dante namentlich Franz. X. Kraus Dante, sein Leben und seine Werke, sein Verhältnis zur Kunst und zur Politik. Berlin 1897. Vgl. auch oben zu S. 50. Zum Folgenden vgl. die oben zu S. 51 verzeichnete Literatur, ferner Emil Seckel Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter. Bd. 1. Tübingen 1898, und vor allem: F. v. Bezold Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter (Historische Zschr. Bd. 36. 1876). Über Marsilius von Padua (S. 150f.) und die theoretischen Schriften über Staat und Kirche sind reiche Literaturnachweise zusammengestellt bei Loserth a. a. O. S. 266f. Beachtenswert namentlich O. Gierke Althusius. 2. Aufl. S. 2, 50ff., 76ff., 123ff., 211ff., 226ff., 264ff. — Zu S. 153f. vgl. Otto von Freising 4, 4. Dazu M. Pomtow Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I und die Anschauungen seiner Zeit. Halle 1885. Alfred Kühne Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I. Leipzig 1898. G. v. Below Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland, S. 106ff. Über den Zusammenhang zwischen der Rezeption des römischen Rechts und der Entwicklung des Absolutismus vgl. jetzt gleichfalls die äußerst vorsichtigen Ausführungen v. Belows a. a. O. S. 52ff., 67ff. — Das Zitat aus Rudolf von Jhering (S. 154) steht in dessen „Geist des römischen Rechts“, Bd. 2, S. 139. — Über Macchiavelli vgl. die oben zu S. 109 gegebenen Nachweise, dazu Gierke Althusius. 2. Aufl. S. 279.

II. Der humanistische Individualismus.

Zu S. 156—159.

Zu dem Begriff des Humanismus, der humaniora usw. vgl. Herders Werke, hrsg. von B. Suphan. Bd. 30 (Berlin 1892), S. 143. Paul Nerrlich Das Dogma vom klassischen Altertum. Berlin 1894. S. 61, 94ff., 132, 139 u. ö. (dies höchst einseitige und tendenziöse Buch ist durch die Fülle des verarbeiteten Stoffes dennoch nicht ohne Wert). — „seitdem wirkten zwei entgegengesetzte Pole in dem abendländischen Geistesleben" (S. 158): weitere Ausführungen über dieses Thema habe ich in meinem Vortrag „Sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze?" (Leipzig 1899) gegeben. Beiträge dazu auch in den geistvollen Vorträgen von Th. Zielinski Cicero im Wandel der Jahrhunderte (Leipzig 1897) und Die Antike und wir (Leipzig 1905). Beachtenswertes Material zur vorliegenden Frage bietet ferner Nerrlich a. a. O. und das ältere Werk von P. C. Daniel S. J. Klassische Studien in der christlichen Gesellschaft. Aus dem Französischen übersetzt von J. M. Gaißer. Freiburg i. B. 1855.

Zu S. 159—170.

Über das Schulwesen des Mittelalters belehren die oben zu S. 84 verzeichneten Werke, vgl. auch die zu S. 118 angeführten Schriften von G. Kaufmann und O. Denk, ferner E. Reicke Lehrer und Unterrichtswesen in der deutschen Vergangenheit. Leipzig 1901. Conrad Bursian Geschichte der klassischen Philologie in Deutschland (München 1883) und F. A. Eckstein Lateinischer Unterricht. Geschichte und Methode (Sonderabdruck aus Schmidts Enzyklopädie des ges. Erziehungs- u. Unterrichtswesens. 2. Aufl. Bd. 4. Gotha 1880). A. Bartoli I Precursori del rinascimento. Firenze 1874. Über das Nachleben der Antike im Mittelalter haben vorzüglich gehandelt Anton Springer (Bilder aus der neueren Kunstgeschichte. 2. Aufl. Bd. 1. Bonn 1886, S. 1 ff.) und Ludwig Friedländer (Deutsche Rundschau, 1897, August). Die Belesenheit des Mittelalters in den antiken Schriftstellern wird vielfach beleuchtet in dem oben S. 364 genannten Werke von Ad. Ebert, sowie in G. Gröbers trefflicher Übersicht der lateinischen Literatur des Mittelalters (im Grundriß der romanischen

Philologie. Bd. 2. Straßburg 1902, S. 97ff.). Sie müßte systematisch ermittelt werden teils durch eine vollständige Sammlung der erhaltenen mittelalterlichen Bücherkataloge (die ältesten bei Steinmeyer und Sievers Die althochdeutschen Glossen. Bd. 4. Berlin 1898, S. 384, 412, 488f., 520f., 523, 560, 625, 631; vgl. auch u. a. Th. Gottlieb Mittelalterliche Bibliotheken. Wien 1890, ferner das von Denifle herausgegebene Chartularium universitatis Parisiensis 1, 644ff. sowie Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande 2, 335ff. und Hist. Jhbch. der Görresgesellschaft 1, 297. 17, 343), teils durch Untersuchungen über Benutzung klassischer Schriftsteller in der m-alt. Litteratur, worüber zahlreiche Einzelstudien von Wilhelm Meyer, Manitius, Rück, Traube, v. Winterfeld, Schönbach, Strecker u. a. vorliegen. Die Kontinuität innerhalb der literarischen Gattungen tritt namentlich hervor in Darstellungen wie etwa von R. Hirzel (Der Dialog. 2 Bde. Berlin 1895) oder von E. Norden (Die antike Kunstprosa vom 6. Jhdt. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. 2. Bde. Berlin 1898). Hierher gehören auch die tiefdringenden Untersuchungen Konrad Burdachs über die Entstehung des m-alt. Romans, von denen ein Vortrag in den Verhandl. der 43. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner zu Köln (Leipzig 1896) eine lehrreiche Probe gab. Über das Nachleben des antiken Dramas im Mittelalter gibt das hypothesenreiche, aber ungewöhnlich anregende Werk von Herm. Reich Der Mimus, Bd. 1 (Berlin 1903) vielfach überraschende Aufschlüsse. Vgl. ferner Hans Semper Das Fortleben der Antike in der Kunst des Abendlandes. Eßlingen 1906. — Zu Desiderius von Vienne (S. 160): vgl. Denk a. a. O. S. 226. Nach Lecoy de la Marche La chaire française (Paris 1868, S. 436) wurde auf einer französischen Kanzel sogar Ovids ars amandi mit dem Hohen Liede verglichen. — Über die karolingische Renaissance (S. 160ff.): Adolf Ebert a. a. O. Bd. 2, S. 3ff. und Deutsche Rundschau Bd. 11 (Berlin 1877). Wattenbach Geschichtsquellen § 4. A. Hauck Kirchengesch. Deutschl., Bd. 2, S. 116ff. Ferner J. A. Ketterer Karl der Große und die Kirche. München 1898. H. Bloch Geistesleben im Elsaß zur Karolinger-

zeit. Straßburg 1902. C. F. B. Gaskoin Alcuin, his life and his work. London 1904. Die künstlerische Seite der karolingischen (und ottonischen) Renaissance ist namentlich von F. X. Kraus (Geschichte der christl. Kunst, Bd. 2, 1. Freiburg i. B. 1897) trefflich behandelt. Für die Renaissancestimmung der Zeit ist besonders der freilich dem Calpurnius (Eclog. 1, 42) nachgebildete Vers Theodulfs bezeichnend: Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi (Poetae latini aevi Carolini, hrsg. v. Dümmler u. Traube. Bd. 1. Berlin 1881, S. 385). Alcuin (epist. 110) spricht sogar von einem „zweiten Athen". — Über die soziale Mißachtung der Fahrenden seit dem Eindringen der antik-christlichen Kultur (S. 162) vgl. u. a. Joh. Kelle Geschichte der deutschen Literatur. Bd. 1, S. 69ff. — Ottonische Renaissance (S. 162ff.): Ebert, Bd. 3, S. 259ff. Wattenbach 1, 314ff. Hauck 3, 275ff. Über die Kenntnis des Griechischen im abendländischen Mittelalter G. Voigt Wiederbelebung. Bd. 2, S. 103ff. Denk a. a. O. S. 38f., 127, 146, 234ff. Wattenbach a. a. O. 1, 255, 282f., 372; 2, 42ff., vor allem aber Döllinger Akademische Vorträge. Bd. 1 (2. Aufl. München 1890), S. 163ff. (Einfluß der griechischen Literatur und Kultur auf die abendländ. Welt im M.-A.). L. Traube in den Abhandlungen der Münchener Akademie 19, 2. 1891. F. X. Kraus a. a. O. Bd. 2, 1. S. 77ff. hat im Zusammenhang damit die sog. byzantinische Frage in der m.-altl. Kunstgeschichte behandelt. Die lateinische Hof- und Klosterpoesie der ottonischen Periode ist z. B. dargestellt bei Joh. Kelle a. a. O. Bd. 1, S. 190ff. Über die dem Ekkehardschen Waltharius (S. 163) gewidmete Forschung unterrichtet gut Karl Strecker in den Neuen Jahrbüchern f. klass. Altertum, Geschichte u. deutsche Lit. Bd. 3 (Leipzig 1899), S. 573ff., 629ff.; eine Ausgabe mit eingehendem Kommentar hat H. Althof geliefert (2 Bde. Leipzig 1899—1905), desgleichen eine Übersetzung (Leipzig 1902). Den Ruodliebroman hat F. Seiler (Halle 1882) herausgegeb. M. Heyne (Leipzig 1897) übers.; dazu L. Laistner Zeitschr. f. deutsch. Altertum Bd. 29. Die Werke der Hrotsvit gab P. v. Winterfeld heraus (Berlin 1902), übersetzt sind sie von Bendixen (Altona 1850—53). Dazu Winterfeld Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen Bd. 114. Otto III. (S. 164.): vgl. unten zu

S. 253. — Das Hauptwerk über die cluniacensische Reform (S. 164ff.) ist das oben zu S. 20 u. 34 genannte von E. Sackur. Vgl. Hauck, Bd. 3, S. 342ff. — Über die klassischen Studien in Italien im 10. u. 11. Jhdt. (S. 165): vgl. Dresdner Kultur- u. Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. Breslau 1890, die ältere Abhandlung von Giesebrecht De litterarum studiis apud Italos (Berlin 1854) sowie Lehmgrübner Benzo von Alba. Berlin 1886. Zum Folgenden: die Monographien über Hinkmar von Rheims von C. v. Noorden (Leipzig 1863) und H. Schrörs (Bonn 1884). A. Vogel Ratherius von Verona (2 Bde. 1854) Bd. 1, S. 160, 171f. Ähnliche Beispiele bei Ebert a. a. O. 3, 170ff. Sackur 1, 47f., 254. H. Reuter 1, 72f. Gaspary Gesch. d. ital. Lit. Bd. 1, S. 9. Wattenbach 1, 324ff., 421ff.; 2, 94ff. Das bekannte Wort des päpstlichen Legaten Leo (S. 165) nach Mon. Germ. Scriptores III., 687 mitgeteilt bei Wattenbach 1, 306. Vgl. auch F. X. Kraus Geschichte d. christl. Kunst 2, 1, S. 45. Die oft wiederholten, wohl auch ebenso oft überhörten Warnungen vor dem Lesen heidnischer Bücher hatten ihre Stütze an gewissen zelotischen Äußerungen der Kirchenväter, vgl. namentlich die berühmte Stelle bei Tertullian (de praescr. haer. 7): „Unsere Lehre geht von der Halle Salomons (stoa Salomonis im Gegensatz zur heidnischen Stoa) aus, der auch selber gesagt hat, daß man dem Herrn in Einfalt dienen solle. Hütet euch, ihr, die ihr ein stoisches, ein platonisches, ein dialektisches Christentum ausgeklügelt habt! Wir brauchen unsere Gedanken nicht mehr anzustrengen, seit wir Jesus Christus haben; wir brauchen nicht mehr zu suchen, seit wir das Evangelium haben... Wenn wir nur glauben, so tut uns nichts weiteres not." (nach der Übersetzung Zielinskis a. a. O. S. 9f.). — „Einige italienische Grammatiker . . . unter ihnen Vilgard von Ravenna" (S. 165): nach dem Zeugnis des Rudolf Glaber (vgl. Gaspary Geschichte der italienischen Literatur, Bd. 1, S. 9). Über Petrus Damiani s. oben zu S. 125. Zu der unvermeidlichen Mischung christlicher und antiker Vorstellungen in den damaligen Köpfen vgl. z. B. auch die lehrreichen Mitteilungen von Giesebrecht Gesch. d. d. Kaiserzeit 3, 54 (über Alphanus) und von Hauréau in den No-

tices et extraits, Bd. 31, 1886. S. 165 ff. — „So galt die Grammatik ... als die eigentliche Grundwissenschaft der sieben Künste" (S. 166): Diese (augustinische) Auffassung schon bei Alcuin, Hrabanus Maurus u. a., vgl. Specht a. a. O. S. 47 ff., Cruel Gesch. d. deutschen Predigt, S. 112 ff.; bildliche Darstellung fand sie in einem von Theodulf besungenen Bilde (Ebert a. a. O. 2, 77; Specht S. 86), das später ähnlich bei Herrad von Landsperg wiederkehrt (Engelhardt Herrad v. L. Stuttg. 1818. S. 27 ff.) — Über die geringen wissenschaftlichen Interessen der Laienwelt (S. 166) vgl. Specht S. 238 ff. Tetzner S. 305 ff. Gegen die Pflege der weltlichen Wissenschaften, die mit dem Aufschwung der Laienkultur einsetzte, sollte der Ordensklerus bezeichnenderweise abgesperrt werden, denn auf verschiedenen Synoden und Konzilen des 12. Jhdts. wurde ihm die Beschäftigung mit Jurisprudenz und Medizin ausdrücklich untersagt (vgl. v. Eicken S. 591). — „Wir beobachten das Aufkommen einer weltlichen, von den antiken Klassikern beherrschten Sittenlehre" (S. 166): Einflüsse antik-weltlicher Moralphilosophie sind im 12. Jahrhundert bei Hildebert von Le Mans, Wilhelm von Conches, Bernhard von Chartres, Johann von Salisbury u. a. wahrzunehmen (vgl. z. B. W. Möller Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 369, 373), in Deutschland in den sog. Disticha Catonis, von denen schon Notker Labeo eine (verloren gegangene) Prosaübersetzung versuchte, und die seit dem 13. Jhdt. in deutscher Umdichtung außerordentlich beliebt waren (vgl. Zarncke Der deutsche Cato. Leipzig 1852), sowie in der Tugendlehre des Wernher von Elmendorf (s. oben zu S. 93). Der Verfasser der Vita Wirntonis (Mon. Germaniae 15, 2. 1227) ereifert sich gegen diejenigen, die von Legenden nichts lesen und hören wollen, dagegen lieber ihren Vergil, Cicero und Ovid studieren. — Über die „internationalen epischen Lieblingsstoffe vom trojanischen Krieg, von Alexander dem Großen usw." (S. 166) vgl. die zusammenfassende Darstellung von Cholevius Geschichte der deutschen Poesie nach ihren antiken Elementen. 2 Bde. Königsberg 1854. Ferner: W. Greif Die m.-altl. Bearbeitungen der Trojanersage. Marburg 1887. Lamprechts Alexander hrsg. von K. Kinzel. Halle 1884. Comparetti Virgilio nel medio evo. 2. Aufl.

Firenze 1896 (deutsch von Dütschke. Leipzig 1875). E. Klebs Die Erzählung von Apollonius von Tyrus. Berlin 1899. E. Grisebach Die treulose Witwe und ihre Wanderung durch die Weltliteratur. Berlin 1873. 2. Bearb. 1889. Über Ulrich von Lichtenstein A. Schönbach in der Allg. Deutschen Biographie, Zeitschr. f. deutsches Altertum 26, 307 ff., Zschr. f. deutsche Philologie 28, 198 ff., Biographische Blätter, Bd. 2 (Berlin 1896), S. 15 ff. Über den Ligurinus des Günther von Pairis näheres bei Wattenbach a. a. O. 2, 286 ff. Den Moriz von Craon gab neu heraus Edw. Schröder (Zwei altdeutsche Rittermären. Berlin 1894). Über Aventin: Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 1, S. 138 ff. Zu der Vaganten- und Goliardenliteratur (S. 167), die, wie die Cambridger Liederhandschrift (Zschr. f. deutsches Altertum 14, 449 ff., vgl. 30, 186 ff.) beweist, im 10. Jhdt. einsetzte, um im 12. u. 13. Jhdt. ihren Höhepunkt zu erreichen, vgl. die oben zu S. 93 verzeichnete Literatur — Zu der Reaktion der Bettelorden gegen die weltliche Bildung (S. 167) vgl. das oben zu S. 92 Bemerkte. Daß die Ordensregeln der Dominikaner und Franziskaner das Lesen der heidnischen Autoren verboten, hat nach Comparetti namentlich F. X. Kraus (Gesch. d. christl. Kunst 2, 1, S. 46) entschieden betont. — „Schon verlor der Name des Klerikers seine eigentliche Bedeutung" (S. 167): vgl. dazu G. Kaufmann Gesch. d. Universitäten, Bd. 1, S. 71 und die Bedeutungsentwicklung von engl. clerk, franz. clerc. — Der Kampf zwischen Grammatik und Dialektik, den Verehrern der klassischen Studien und den Schultheologen, läßt sich am besten bei Johann von Salisbury (namentlich in seinem Metalogicus) erkennen, über ihn die Monographie von C. Schaarschmidt (Leipzig 1862). — Über Alexander de Villa Dei (S. 168) vgl. F. A. Eckstein Lateinischer Unterricht (s. oben), S. 33 f. und eine Leipziger Dissertation von K. J. Neudecker (1885). Sein Doctrinale ist herausgegeben von Reichling in Kehrbachs Monumenta Germaniae paedagogica Bd. 12 (Berlin 1893). Der Graecismus des Evrard von Bethune von Wrobel 1887. — Meistergesang und Scholastik (S. 169): vgl. die oben zu S. 144 angeführte Abhandlung v. Liliencrons. Über Wimpheling die Monographie von J. Knepper, Frei-

burg i. B. 1901. — „Nicht nur die Kenntnis ... des Altertums ging außerordentlich zurück" (S. 169): Beispiele bei Eckstein S. 36. Über Roger Bacon s. oben zu S. 140f. — Über Henri d'Andeli, den Verfasser der Bataille des sept arts (S. 169) vgl. die Monographie von Augustin (Straßburg 1886) und die Ausgabe des Gedichtes von Héron (Paris 1881). — „In Frankreich, dieser alten Heimat der Rhetorik" (S. 169) vgl. die oben zu S. 118 angeführten Schriften von G. Kaufmann und O. Denk, ferner G. Voigt Wiederbelebung, Bd. 2, S. 334ff. Daß man auch das Bedürfnis nach dem Griechischen dort sehr empfand, lehrt die Bestimmung von Vienne 1311 (Voigt 2, 359). Über Servatus Lupus vgl. L. Traube in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie. Phil.-hist. Kl. 1891, 389ff. P. Tschackert Peter von Ailly. Gotha 1877. Über Gerson vgl. Realencykl. f. prot. Theol., 3. Aufl. Bd. 6, S. 612ff.

Zu S. 170—180.

Die wichtigsten Werke zur Geschichte des italienischen Humanismus sind oben zu S. 106 zusammengestellt. — „wo inmitten der Kirche das römische Heidentum noch in tausend Gestalten fortlebte" (S. 170): vgl. dazu die oben zu S. 16 verzeichneten Werke von Trede u. a., zahlreiche Belege auch bei Vogel Ratherius von Verona (2 Bde. 1854), Dresdner Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistl., Reuter Gesch. d. rel. Aufklärung und Burckhardt Kultur der Renaissance (6. Abschnitt). Eine hübsche Beleuchtung des Verhältnisses der Florentiner zur Kirche bei Karl Jentsch Geschichtsphilosophische Gedanken (Leipzig 1892), S. 159ff. — Den Gegensatz der Renaissance zum asketischen Christentum (S. 171), der durch ihren Platonismus in einem höheren Sinne wieder ausgeglichen wird, hat auf ethischem Gebiet am schärfsten Lorenzo Valla zum Ausdruck gebracht (vgl. namentlich Janitschek a. a. O. S. 10ff), vom Standpunkt der Staatsraison aber Macchiavelli in seinen Discorsi (vgl. namentlich Dilthey im Archiv f. Geschichte der Philosophie. Bd. 4. Berlin 1891, S. 636ff.). Die Literatur über Savonarola (S. 172f.) ist gut verzeichnet von Franz. X. Kraus Geschichte der christl. Kunst

2, 2 (1900) S. 278. In diesem Werke sind auch die häufig verkannten oder doch unterschätzten christlichen Grundzüge der italienischen Renaissancebildung vortrefflich beleuchtet (namentlich S. 32ff., 62ff.). — „Ehrfurcht vor dem priesterlichen Stande als solchen" (S. 174): wie sie zu typischem Ausdruck kommt z. B. in dem Testament des Franz von Assisi (übersetzt bei P. Sabatier Leben des heil. Franz v. A. Deutsche Übersetzg. Berlin 1895. S. 249). — Über den „Austausch mit der moslemischen Kultur" (S. 174f.) vgl. oben S. 73ff., 140ff. Über religiöse Toleranz, die Idealisierung Saladins, die Ringparabel Burckhardt a. a. O. (6. Abschnitt), Reuter a. a. O. 2, 296ff. und E. Schmidts Ausführungen zur Vorgeschichte von Lessings „Nathan" im 2. Bde. seiner Lessingbiographie. Zu dem Wort von den drei Betrügern vgl. oben die Anmerkung zu S. 121. — Zum Folgenden (epikureische, stoische, platonische Richtung) vgl. namentlich die Ausführungen von Janitschek a. a. O. S. 1ff.; F. X. Kraus 2, 2, S. 51ff.; Voigt 2, 119ff. Über den Platonismus der Renaissance Arnsperger in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern, Bd. 9 (1899), S. 73ff. R. Rocholl Bessarion. Studie z. Gesch. der Renaissance. Leipzig 1904. — „die Geschichte des Dogmas war ja von Anfang an eine Hellenisierung des Christentums gewesen" (S. 176): die Beweise dafür im 1. Bde. von Adolf Harnacks Dogmengeschichte. — Zur Philosophie der Renaissance (Arbeiten von Fritz Schultze, Carrière, H. v. Stein u. a.) vgl. die Litteraturübersichten bei Überweg-Heinze, Bd. 3. Die Bedeutung der Renaissance für die Geschichte der einzelnen Wissenschaften ist in den oben zu S. 140f. gebuchten Darstellungen nachgewiesen. — Kolumbus (S. 179): vgl. die oben zu S. 146 angeführten Werke von Peschel und Ruge, sowie S. Ruge Kolumbus. Berlin 1891. Die ältesten Weltkarten sind in 6 Abteilungen herausgegeben von Konrad Miller (Mappae mundi. Stuttgart 1895 bis 1898). — Laurentius Valla (S. 179): Joh. Vahlen (Vortrag), Berlin 1870. Jakob Caro Vorträge und Essays. Gotha 1906, S. 48ff. G. Mancini Vita di L. Valla. Firenze 1891. Voigt 1, 460ff. Angelo Poliziano (S. 180): Gaspary Gesch. d. ital. Lit. 2, 218ff. K. Vossler Neue Heidelb. Jahrbücher 9, 121ff.

Zu S. 180—186.

Für den deutschen Humanismus kommt neben den oben zu S. 106 verzeichneten Werken von G. Voigt und L. Geiger noch in Betracht das ältere Buch von Karl Hagen Deutschlands religiöse und literarische Verhältnisse im Zeitalter der Reformation. 3 Bde. Erlangen 1841—44. Grundlegend für die Erforschung der Anfänge ist das schon oben zu S. 96 genannte Werk von Burdach (Vom M.-A. zur Reformation), von dem eine weit ausgreifende Neubearbeitung zu erwarten steht. Unter den Einzeldarstellungen seien hervorgehoben die zahlreichen Arbeiten von Gustav Bauch (Geschichte des Leipziger Frühhumanismus. Leipzig 1899. Die Anfänge des Humanismus in Ingolstadt. Leipzig 1901. Die Rezeption des Humanismus in Wien. Breslau 1903. Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus. Breslau 1904 u. a.), weiterhin Max Herrmann Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus. Berlin 1893. Derselbe Die Rezeption des Humanismus in Nürnberg. Berlin 1898. Hartfelder Der Zustand der deutschen Hochschulen am Ende des Mittelalters (Hist. Zschr. Bd. 64. 1890). Derselbe Frühhumanismus in Schwaben (Württembergische Vierteljahrshefte f. Landesgesch. N. F., Bd. 5, S. 63ff., 257ff.) Joachimsohn Die humanistische Geschichtschreibung in Deutschland. Bonn 1895. Knepper Nationaler Gedanke u. Kaiseridee bei den Elsäss. Humanisten. Freiburg i. B. 1897. E. Bickel Wimpheling als Historiker. Diss. Marburg 1904. Weitere Nachweise bei Loserth a. a. O. S. 613ff. — „Das nationale Pathos ... besann sich in Deutschland ... auf die Geschichte der deutschen Nation" (S. 181): vgl. die Nachweise bei Wattenbach Geschichtsquellen § 1, ferner Joachimsohn und Knepper a. a. O. E. Schmidt Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation. Berlin 1904. — „auch in Deutschland fehlte es nicht an Spuren solcher kosmopolitischen Tendenzen" (S. 182): vgl. A. Springer Bilder aus der neueren Kunstgeschichte. Bd. 2 (2. Aufl. Bonn 1886), S. 25ff. Geiger a. a. O. S. 319. — Nationalhaß zwischen Italienern und Deutschen (ebda.) vgl. oben S. 50f., 57ff. Belege für diese Zeit bei Voigt a. a. O. 2, 312. Geiger S. 143, 147, 276. Zum

Folgenden: G. Voigt Enea Silvio de' Piccolomini u. s. Zeitalter. 3 Bde. Berlin 1856—63. Anton Weiß Aeneas Sylvius Picc., sein Leben u. Einfluß auf die lit. Kultur Deutschlands. Graz 1897 (trotz verfehlter Auffassung und eines allzu panegyrischen Tones wegen der Mitteilung ungedruckten Materials unentbehrlich). Joachimsohn Gregor Heimburg. Bamberg 1891. — Typen fahrender Poeten (S. 182f.) sind Petrus Luder (über ihn die Monographie von Wattenbach. Karlsruhe 1869) und Konrad Celtes (über ihn Hartfelder Hist. Zschr., Bd. 47. v. Bezold ebda. Bd. 49). Über Ulrich von Hutten (S. 183) das Werk von D. Fr. Strauß. 3 Bde. 2. Aufl. Leipzig 1871. — „Brüder vom gemeinsamen Leben" (S. 183): nicht nur ihre Beziehungen zu den humanistischen Studien sind früher überschätzt worden, auch ihre Bedeutung für das Schulwesen haben neuere Forschungen erheblich einzuschränken versucht; nur ihr großes Verdienst, durch ausgedehnte Schreibtätigkeit den erzieherischen Umgang mit Literaturwerken gefördert zu haben, kann ihnen nicht bestritten werden; am besten unterrichtet jetzt über sie Gust. Boerner Die Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim. Fürstenwalde 1905. Vgl. auch Boerner in Tilles Deutschen Geschichtsblättern, Bd. 6 (1905), S. 241ff. Michael Schoengen Die Schule von Zwolle von ihren Anfängen bis zum Auftreten des Humanismus. Diss. Freiburg i. S. 1898. Weiteres bei J. Kämmel a. a. O. (s. oben zu S. 84) und F. Paulsen Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten. 2. Aufl. 2 Bde. Berlin 1896. — Über Nikolaus von Cues (S. 184). A. Meister in den Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein Bd. 63, S. 21ff. (1897), über Wimpheling die Monographie von J. Knepper, Freiburg i. B. 1902 (dazu N. Paulus Zschr. f. Gesch. des Oberrheins, N. F., 18, 46ff.), über Rudolf Agrikola, Hegius, Dringenberg und Rudolf von Langen die betr. Artikel der Allg. Deutschen Biographie und der Realencyklop. f. prot. Theol. Über Reuchlin die Monographie von L. Geiger (Leipzig 1871), der auch Reuchlins Briefwechsel (Stuttg. u. Tübingen 1875) herausgegeben hat. Über Erasmus weiteres unten zu S. 186. —

Das Zitat aus Wolfgang Capito (S. 184) nach J. W. Baum Capito und Butzer (Elberfeld 1860), S. 25. Ähnliche Aussprüche bei Paul Nerrlich a. a. O. (s. oben zu S. 156) S. 98ff. — Überschätzung der formalen Seite des Unterrichts im 16. Jhdt. (S. 185): L. Geiger a. a. O. S. 404 (Sturm, Trotzendorf usw.). Redeübungen und szenische Darstellungen (S. 185): Die Literatur des 15. und 16. Jhdts. bezeugt allenthalben die Vorliebe der Zeit für wissenschaftliche, sittliche, religiöse und politische Erörterungen in Gesprächsform, vgl. z. B. die einschlägigen Abschnitte von R. Hirzels Buch über den Dialog (s. oben zu S. 159)) und die umfängliche Flugschriftenliteratur der Reformationszeit. Ewald Horn Disputationen und Promotionen an den deutschen Universitäten. Leipzig 1894 (11. Beiheft z. Centralblatt f. Bibliothekswiss.). P. Expeditus Schmidt Die Bühnenverhältnisse des deutschen Schuldramas u. seiner volkstümlichen Ableger im 16. Jhrdt. Berlin 1903. — Gründungsjahre der deutschen Universitäten (S. 185): 1348 Prag, 1365 Wien, 1386 Heidelberg, 1388 Köln, 1392 Erfurt, 1409 Leipzig, 1419 Rostock, 1424 Löwen, 1456 Greifswald, 1460 Freiburg und Basel, 1472 Ingolstadt, 1473 Trier, 1476 Mainz und Tübingen, 1502 Wittenberg, 1506 Frankfurt a. O. — Erfindung der Buchdruckerkunst: H. Meisner und J. Luther Die Erfindung der Buchdr. Bielefeld u. Leipzig 1900. Von den sonstigen Festschriften des Jubiläumsjahres 1900 seien genannt die von A. Börckel, G. Milchsack, P. Schwenke, G. Zedler sowie die Festschrift der Stadt Mainz, bearbeitet von O. Hartwig (Leipzig 1900). Eine bemerkenswerte Zusammenstellung von Lobpreisungen der Buchdruckerkunst gibt H. Heidenheimer. Vom Ruhm Joh. Gutenbergs. Mainz 1900. — Die Zitate aus Franciscus Irenicus (Franz Friedlieb) und Heinrich Bebel (S. 186) nach Karl Hagen a. a. O. 1, 238. Huttens Jubelruf bei Strauß a. a. O. Bd. 1, S. 329. Das Zitat aus des Erasmus Briefen steht in der zehnbändigen Leidener Ausgabe seiner Werke von Le Clerc (1703—06), Bd. 3, S. 415. Aus der zahlreichen Literatur über Erasmus hebe ich hervor die Monographien von F. O. Stichart (Leipzig 1870) und Ephraim Emerton (London 1899). M. Reich West-

deutsche Zeitschrift. Ergänzungsheft 9. 1896. Ferner A. Richter Erasmus-Studien. Leipzig 1891. Hartfelder im Historischen Taschenbuch. 6. Folge. Jahrg. 12. Leipzig 1892. G. Glöckner Das Ideal der Bildung u. Erziehung bei Erasmus v. R. Dresden 1889.

Zu S. 186—201.

Die hier behandelten Dinge sind eingehend dargestellt von W. Maurenbrecher Geschichte der katholischen Reformation, Bd. 1 (Nördlingen 1880). Knapp und geistreich sind sie unter dem wichtigsten Gesichtspunkt zusammengefaßt von Paul Wernle Die Renaissance des Christentums im 16. Jhdt. Tübingen 1904. Über den Kardinal Ximenes (über diesen jetzt auch Konrad Häbler Geschichte Spaniens unter den Habsburgern. Bd. 1. Gotha 1907) und die S. 188 genannten französischen und englischen Theologen belehren die einschlägigen Artikel der Realencyklop. f. prot. Theol. Vgl. auch Loserth S. 700ff. Über Ludovikus Vives (S. 189) auch Kayser im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, Bd. 15, S. 307. Über die Klosterreformen in Deutschland näheres bei W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 529ff. (vgl. 491ff.), K. Müller Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 119ff. Ferner Theodor Kolde Die deutsche Augustinerkongregation und Johann v. Staupitz. Gotha 1879. Über Nikolaus von Cues die schon oben genannten Monographien von Düx (Regensburg 1847) und Scharpff (Tübingen 1871). Über ihn, Gabriel Biel, Heylin von Stein und Werner Rolewinck (S. 189) auch die betr. Artikel der Realencyklop. f. prot. Theol. u. der Allg. Deutschen Biographie. — Über Wessel Gansfort (S. 189) N. Paulus in der Zeitschrift „Der Katholik" 1900, Bd. 2. Johann Pupper von Goch: (S. 190): Monographie von Otto Clemen. Leipzig 1896. Johann Ruchrath von Oberwesel: O. Clemen Deutsche Zschr. f. Geschichtswissenschaft, N. F., 2 (1898), 143ff. N. Paulus Katholik 1898, 44ff. — Die Wittenberger Antrittsrede Melanchtons (S. 190) im Corpus Reformatorum edd. Bretschneider et Bindseil (Halae et Brunsv. 1834) Bd. 11, S. 15. — Das Handbuch des christlichen Streiters (Enchiridion militis christiani) (S. 191) knüpft an ein alttestament-

liches Bild an, das in den Paulinischen Briefen (Kor. 2, 10, 4. Eph. 6, 10ff. Tim. 2, 2, 3) weitergeführt wurde. Vgl. dazu Erich Schmidt Charakteristiken. 2. Reihe. Berlin 1901. S. 1ff. (Der christliche Ritter) und die ergänzenden Nachweise von Paul Weber Beiträge zu Dürers Weltanschauung. Straßburg 1900. S. 13ff., 18ff. Das „Lob der Torheit" (Moriae Encomion) in Sebastian Francks Verdeutschung ist neu herausgegeben von Ernst Götzinger, Leipzig 1884. J. Bruns Erasmus als Satiriker (in dessen Vorträgen u. Aufsätzen. München 1905). — „in der frommen Hingabe an Jesus Christus" (S. 193): vgl. die schöne Stelle bei Geiger a. a. O. S. 544. — Geiler von Kaisersberg (S. 195): seine ausgewählten Schriften sind in 4 Bdn. hrsg. von Ph. de Lorenzi, Trier 1881—83. L. Dacheux Un réformateur catholique à la fin du XVe siècle. Straßburg 1876 (übs. von Lindemann, Freiburg 1877). — Die jüngere Humanistengeneration (S. 195): W. Kampschulte Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und der Reformation. 2 Bde. Trier 1858—60. G. Oergel Beiträge z. Geschichte des Erfurter Humanismus (Mitteilgn. des Vereins f. Gesch. von Erfurt, Bd. 15. 1892). Derselbe in den Jahrbüchern der Kgl. Akademie zu Erfurt, N. F., Bd. 19. G. Bauch Die Universität Erfurt s. oben zu S. 180. Kampschulte De Joanne Croto Rubeano. Bonn 1862. Einert Joh. Jäger. Jena 1883. C. Krause Helius Eobanus Hessus. 2 Bde. Gotha 1879. Derselbe Euricius Cordus. Hanau 1863. Über Konrad Mudt (Mutianus Rufus) vgl. Dilthey im Archiv f. Gesch. der Philosophie, Bd. 5 (1892), S. 346ff. Weitere Lit. in der Realencyklop. f. prot. Theol. und bei Janssen a. a. O. Bd. 2, S. 23ff. Die Bezeichnung des Erasmus als „Momus" stammt von Luther (Ausg. v. Walch 22, 1670). — Polemik Jakob Lochers gegen Wimpheling (S. 195f.): Knepper a. a. O. J. Schlecht Zu Wimphelings Fehden mit Locher (in der Festgabe für K. T. v. Heigel. München 1903). Reuchlin und Pfefferkorn: vgl. Geiger Joh. Reuchlin (Leipzig 1871). Derselbe in den Forschungen zur deutschen Geschichte, Bd. 9. Zum Folgenden: W. Brecht Die Verfasser der Epistolae obscurorum virorum, Straßburg 1904. L. Geiger Das Studium der hebräischen

Sprache in Deutschland vom Ende des 15. bis Mitte des 16. Jhdts. Berlin 1870. W. Bacher Die hebräische Sprachwissenschaft vom 10. bis zum 16. Jhdt. 1892. — Das Thema „Humanismus und Reformation" ist u. a. aufschlußreich behandelt in den Schriften von Paul Drews über Pirckheimers Stellung zur Reformation und über Humanismus und Reformation (beide Leipzig 1887), weiterhin von W. Dilthey im Archiv f. Geschichte der Philosophie, Bd. 5, S. 337ff., in dem oben zu S. 186 genannten Vortrag von Paul Wernle, von Max Lenz (Ausgewählte Vorträge und Aufsätze S. 23ff.) und in meinen oben S. 364 und zu S. 158 verzeichneten Vorträgen.

Viertes Kapitel.

Das religiöse Leben des Mittelalters.

Für die in diesem Kapitel behandelten Dinge ist das grundlegende Werk Albert Haucks Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 1 bis 4 (bis zum Schluß der staufischen Zeit). Leipzig 1887—1903. (Bd. 1 ist 1904 in 3. u. 4. Auflage erschienen). Alle früheren Darstellungen der deutschen Kirchengeschichte insbesondere F. W. Rettberg, Bd. 1 u. 2. Göttingen 1846—48. W. Krafft, Bd .1. Berlin 1854. J. Friedrich, Bd. 1 u. 2. Bamberg 1867—69) sind durch diese Meisterleistung überholt. Durchweg zu vergleichen sind die einschlägigen Abschnitte in dem klassischen Werke Adolf Harnacks Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3. Freiburg i. B. 1890 (3. Aufl. 1898), in Desselben Grundriß der Dogmengeschichte, Bd. 2. ebda. 1891, 3. Aufl. 1898, F. Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4. Aufl. Halle 1905. R. Seeberg Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 2. Erlangen u. Leipzig 1898, sowie in den Lehrbüchern der allg. Kirchengeschichte von W. Möller (Bd. 1 u. 2. Freiburg i. B. 1889—91, Bd. 1, 2. Aufl. von H. v. Schubert 1902. Bd. 2, 2. Aufl. 1893) und K. Müller (Bd. 1 u. 2 ebda. 1892—1902.)

Zu S. 202—207.

„Prädisposition der Germanen für die Religion Christi" (S. 203): für dies Vorurteil ließen sich eine Reihe von Zeugen

anführen von Flacius und den altprotestantischen Apologeten an bis auf H. Rückert (Kulturgeschichte des deutschen Volkes in der Zeit des Überganges aus dem Heidentum in das Christentum, 2 Bde. Leipzig 1853 f). Giesebrecht Gesch. d. deutschen Kaiserzeit 1, 50 ff. Rettberg Kirchengeschichte Deutschlands (Göttingen 1846) 1, 251 f. Vilmar in der Einleitung zu seiner Geschichte der deutschen Nationalliteratur (zuerst 1847), Michel Die römische Kirche, ihre Einwirkung auf die germanischen Stämme und das deutsche Volk. 2. Ausg. Halle 1891. S. 80, 132, 238 u. a. Moll-Zuppke Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande (Leipzig 1895), S. 130. Thomasius-Seeberg Die Dogmengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit (1889), S. 3; weiterhin die Arbeiten von Lechler, Freybe u. a. — „Auch die Versuche ... Analogien aufzudecken" (S. 203): z. B. bei W. Krafft a. a. O. 1, 128 ff., aber auch bei Rettberg, Moll, Konrad Maurer u. a. vgl. L. Tobler Das germanische Heidentum und das Christentum (Theologische Zeitschrift aus der Schweiz, Bd. 2, auch in dessen Kleinen Schriften. Frauenfeld 1897, S. 157 ff.). Hat doch Karl Simrock in seinem Handbuch der deutschen Mythologie (6. Aufl. Bonn 1887) sogar wahrscheinlich machen wollen, daß die Germanen schon vor der Einführung des Christentums dem (angeblich den frühesten Ausgangspunkt ihres religiösen Denkens bildenden) Monotheismus aufs neue sich angenähert und darum die Erfüllung dieses Bedürfnisses durch das Christentum freudig begrüßt hätten. — Die Religion der alten Germanen (S. 203): zu beachten ist die Charakteristik bei Chantepie de La Saussaye in seinem schon wiedergeholt genannten Lehrbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2 (3. Aufl. Freiburg i. B. 1904) sowie in Geschiedenis van den Godsdienst der Germanen. Haarlem 1900 (englische Übersetzung, Boston 1902). Besonders lehrreich ist die Darstellung von E. Mogk Germanische Mythologie. 2. Aufl. Straßburg 1898 (Sonderabdruck aus Pauls Grundriß der germanischen Philologie), wo auch die ältere Literatur verzeichnet ist. Derselbe Germanische Mythologie. Sammlung Göschen N. 15. Leipzig 1906. Außer den dort aufgezählten Werken wäre noch zu nennen Paul Herrmann Deutsche Mytho-

logie (2. Aufl. 1906) und Nordische Mythologie (Leipzig 1903) sowie Elard Hugo Meyer Germanische Mythologie (Berlin 1891) und Mythologie der Germanen (Straßburg 1903). — „von der mythischen Religionsstufe zu der ethischen“ (S. 204): diese Gegensätze sind vortrefflich entwickelt in dem tiefdringenden Buche von Wilh. Herrmann Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879. — „Wer das Christentum als Dogma betrachtet...“ (S. 204): vgl. dazu z. B. H. Schultz Religion und Sittlichkeit (Theol. Studien u. Kritiken 1883, S. 60 ff.) ferner Th. Zieglers Geschichte der christlichen Ethik (s. oben zu S. 31) und F. Paulsens System der Ethik. — „als absolut freies und persönliches Wesen die Welt regiert“ (S. 205): vgl. dagegen die Rolle, die der Personifikation des Schicksals (Wurt) im altgermanischen Glauben zukommt (bei E. Mogk § 36); auch im altsächs. Heliand erscheint noch ein über der Macht der Götter waltendes unabwendbares Verhängnis (vgl. die Nachweise bei Hauck a. a. O. 2, 714).

I. Kirche und Mönchtum.

Zu S. 207—220.

„In eine fertige Kirche waren einst die Germanen eingetreten“ (S. 207): vgl. dazu die knappe und klare Darstellung in K. Müllers Kirchengesch. Bd. 1, S. 223 ff., 290 ff. — über den Arianismus der Germanen (S. 208) K. Müller Kirchengesch. § 79 u. 86. — „So hatte einst vom Niederrhein her die Wodansverehrung“ (S. 208): vgl. E. Mogk a. a. O. § 54. — Zu S. 209 ff. vgl. die oben zu S. 16, 20 (Harnack Mönchtum) u. 25 ff. angeführten Werke, ferner Döllinger Akademische Vorträge, Bd. 1, S. 67 ff. Karl Müller Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche (Preußische Jahrbücher, Bd. 93, 1898). H. Pfannenschmid Das Weihwasser im heidnischen und christlichen Kultus. 1869. Gustav Anrich Das antike Mysterienwesen in seinem Verhältnis zum Christentum. Straßburg 1894. v. Dobschütz Der altchristliche Roman (Deutsche Rundschau. April 1902). J. Geffcken Aus der Werdezeit des Christentums. Leipzig 1902

(Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 54). L. v. Sybel Die christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst. Bd. 1. Marburg 1906. — „Dadurch daß im 9. Jhdt. die Einteilung des Reichs in Seelsorgerbezirke durchgeführt wurde" (S. 211): vgl. Hauck a. a. O. Bd. 1, S. 209ff.; 2, 657ff. — Karl der Große: vgl. die Literatur oben zu S. 18 u. 160ff. — Askese im Neuen Testament (S. 213f.): vgl. die oben zu S. 134 angeführte Literatur (Harnack, Loofs, Ratzinger, Jacoby). — „Beide sind vielmehr Teilerscheinungen jenes . . . Umstimmungsprozesses" (S. 213): vgl. dazu oben S. 176. Ferner A. Harnack Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. Berlin 1902. Otto Pfleiderer Das Urchristentum. 2. Aufl. Berlin 1902. Paul Wernle Die Anfänge unserer Religion. Freiburg 1904. K. Weizsäcker Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 2. Aufl. 1892. E. v. Dobschütz Probleme des apostolischen Zeitalters. Leipzig 1904. E. Hatch Griechentum und Christentum. Deutsch von E. Preuschen. Freiburg i. B. 1892. W. Bousset Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Göttingen 1892. Albrecht Ritschl Die Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. Bonn 1857. Über die späteren Arbeiten von Hatch, Harnack, Loening usw. F. Loofs in den Theologischen Studien und Kritiken. 1890, 619ff. Das Zitat aus Alkuin (S. 214) stammt aus dessen Briefen, vgl. Hauck a. a. O. 2, 124f.; ein ähnliches bei Augustin (Reuter Augustinische Studien S. 476). Über die Geschichte der Askese das grundlegende Werk von Otto Zöckler Askese und Mönchtum. Frankfurt a. M. 1897 (erste Bearbeitung: Kritische Geschichte der Askese 1863). Wie das soziale Elend des römischen Weltreichs die Propaganda für das Mönchtum befördert hat, zeigt namentlich Hatch Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirchen im Altertum, Deutsch von A. Harnack, S. 24ff. „Das Reich Gottes" (S. 214): J. Köstlin Religion und Reich Gottes. Gotha 1894. Joh. Weiß Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Göttingen 1892. Derselbe Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie. Gießen 1900. W. Baldensperger Das Selbstbewußtsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnung seiner Zeit. 3. Aufl. Straßburg

1903. Paul Wernle Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christl. Dokumenten und bei Jesus. Freiburg 1903. W. Bousset Das Wesen der Religion. Halle 1904 (bes. S. 205ff.). A. Meyer Die moderne Forschung über die Geschichte des Urchristentums. Freiburg i. B. 1898. Adolf Jülicher Neue Linien in der Kritik der evangelischen Überlieferung. Gießen 1906 (vorzüglicher kritischer Bericht über die neuesten Forschungen zum Leben Jesu und zur Kenntnis des Jesubildes der ältesten Gemeinden). — „zugleich der Kristallisationspunkt für alle Ausgeburten einer tollen Phantastik" (S.215) vgl. Weingarten Zschr. für Kirchengeschichte, Bd. 1, 1877, S. 1ff. 545ff. H. Usener Der heilige Theodorus. Leipzig 1890. W. Israel Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie Bd. 23, S. 145ff. — „Wenn die Askese aber schon im Altertum sich nur unter Kämpfen durchsetzen konnte" (S. 215): vgl. K. Müller Kirchengeschichte § 65 (Bd. 1, S. 213ff.). Zöckler Askese u. Mönchtum, S. 90, 97ff., 103ff., 149ff. — „zu einem Staatswesen, das nicht mehr durch den religiösen Enthusiasmus" (S. 215): vgl. H. Weinel Paulus als kirchlicher Organisator. Freiburg i. B. 1899. — „Die Kirche folgte der ihr eingeborenen Politik" (S. 216): vgl. dazu oben S. 25. Über die Anfänge der asketischen Regelung des priesterlichen Lebens K. Müller a. a. O. 1, 223, auch den Artikel „Coelibat" in der Realencyklop. f. prot. Theol. und in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon. Über das novatianische und donatistische Schisma vgl. ebenda. — Gründung des Benediktinerordens (S. 218): Karl Müller 1, 315ff. Benedikt von Aniane (gest. 821) ebda. S. 361. Hauck 2, 528ff. Über die Cluniacenser (10. Jhdt.) das zu S. 20 genannte Werk von Sackur, über Karthäuser, Cistercienser, Prämonstratenser, Karmeliter und Augustinereremiten die betr. Artikel der genannten theologischen Enzyklopädien und Hauck 4, 311ff. Literatur über die Bettelorden bei K. Müller 1, 565. Loserth a. a. O. S. 15ff.

II. Augustin.

Individualismus im Mittelalter (S. 220f.): O. Gierke Genossenschaftsrecht 3, 621. — Der römische Rechtsgeist, Tertullian,

Cyprian (S. 221f.); vgl. E. Preuschen Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht. Diss. Gießen 1890. K. H. Wirth Der Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892. Weitere Lit. in den theol. Enzyklopädien. Daß Tertullian Jurist gewesen sei, wird allerdings bestritten von Schloßmann Ztschr. f. Kirchengeschichte. Bd. 27. 1906. O. Ritschl Cyprian von Karthago. Göttingen 1885. Ferner F. X. Funks Artikel über Bußdisziplin in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon und die einschlägigen Ausführungen in Harnacks Dogmengeschichte, Bd. 2 u. 3. Lesenswert sind die Ausführungen von Paul Ilgen Preußische Jahrbücher, Bd. 71, S. 276ff., 311ff. — Novatianische Krisis (S. 222): vgl. oben zu S. 216. — Zur Charakteristik Augustins (S. 222ff.): Adolf Harnack Augustins Konfessionen. Gießen 1888 (wieder abgedruckt in dessen Reden und Aufsätzen. Berlin 1906). Derselbe Dogmengeschichte Bd. 3, S. 54ff. L. O. Bröcker Frankreich in den Kämpfen der Romanen, der Germanen und des Christentums. Hamburg 1872, S. 212ff. Dilthey Einl. in d. Geisteswiss. Bd. 1, S. 322ff. Rud. Eucken Die Lebensanschauungen der großen Denker. Leipzig 1890, S. 258ff. Weitere Lit. s. oben zu S. 15. Zu Paulus (S. 226f.): Paul Wernle Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg i. B. 1897. Theodor Simon Die Psychologie des Apostels Paulus. Berlin 1897. H. Weinel Paulus, 1904. W. Wrede Paulus, 1905. Zum Folgenden: A. Harnack Die Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche (Zschr. für Theologie u. Kirche, Bd. 1, 1891, S. 82ff.). K. Kühner Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi. Heidelberg 1890. F. Siefert Die neueste theologische Forschung über Buße und Glaube. Berlin 1896, S. 5ff. — Über den „Augustin der Konfessionen" (S. 227) vgl. außer dem eben angeführten Vortrag Harnacks F. v. Bezold Zschr. f. Kulturgeschichte Bd. 1 (Berlin 1894), S. 152ff. Luthers Urteil bei Walch 22, 2054. — Zu S. 227ff. O. Rottmanner Der Augustinismus. München 1892. F. Loofs über den Semipelagianismus in der Realencyklop. f. prot. Theol. 3. Aufl. 18, 192ff. G. J. T. Lau Gregor I. der Große, nach

seinem Leben und seinen Lehren. Leipzig 1845. F. H. Dudden Gregory the Great. 2 Bde. London 1905.

III. Die drei Epochen des mittelalterlichen Christentums.

A. Die zivilisatorisch-missionierende Epoche.

Zu S. 230—236.

Über die Aneignung des Christentums durch die deutschen Stämme belehrt der 1. Band von Haucks Kirchengeschichte. „Die fränkische Kirche des 6. Jahrhunderts, zunächst durchaus von römischen Klerikern besetzt" (S. 232): Hauck 1, 126f. K. Müller 1, 296f. — „Die ungeheuren sittlichen Verirrungen": vgl. z. B. G. Kaufmann Deutsche Geschichte 2, 61ff., 141ff., 185ff. J. W. Loebell Gregor von Tours und s. Zeit. 2. Aufl. Leipzig 1869 (oben zu S. 18). Hauck 1, 166ff. — „Mit rechtlichen und zeremoniellen Vorschriften" (S. 233): Hauck 1, 204ff. — „die germanische Anschauung vom Priestertum": E. Mogk Germanische Mythologie (im Grundriß der germanischen Philologie, 2. Aufl. Bd. 3) § 89. „der schon vom Heidentum her vertraute Gedanke an das Jenseits": Mogk § 82. — „Mit Stolz nannten sich die Franken das Volk Christi" (S. 234): Zeugnisse dafür namentlich im Prolog zur Lex salica (dazu Hauck 1, 176f.) und im Eingang von Otfrieds Evangelienbuch. — „In ihm fand der alte Aberglaube eine neue Begründung" (S. 234): Mogk § 90f. Über die Bedeutung der sog. Translationen für die Ausbreitung des Christentums Wattenbach Geschichtsquellen, 6. Aufl. 1, 189, 239, 253ff. u. ö. C. A. Bernoulli Die Heiligen der Merowinger. Tübingen 1900. Stephan Beissel S. J. Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland (47. u. 54. Ergänzungsheft zu den Stimmen aus Maria-Laach. Freiburg i. B. 1890/92). Derselbe Die Verehrung Unserer Lieben Frau in Deutschland während des Mittelalters (ebda. Ergänzungsheft 66, 1896). Zum Folgenden namentlich Hauck 1, 117ff. 150, 176ff., 194ff., 297ff., 2, 678ff. — Anfänge der deutschen Predigt (S. 235): Hauck 1, 204ff. und die oben zu S. 95 angeführten Werke. Kirchlicher Gesang: Hauck 1, 206. Hoffmann von Fallersleben Geschichte des deutschen Kirchenliedes. 3. Aufl. Hannover 1861.

Ph. Wackernagel Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jhdts. 5 Bde. Leipzig 1864—77. W. Bäumker Das katholische deutsche Kirchenlied, 2 Bde. Freiburg i. B. 1883—86. Kelle Geschichte d. d. Lit. 1, 47f. 73. 146f. 197. — „Sonntagsheiligung" (S. 235): Hauck 1, 207. Unseren Vorfahren war dagegen der Donnerstag heilig (Mogk § 65). — Parochialverfassung (vgl. auch oben S. 211): K. Müller § 92 und die dort aufgeführte Literatur. Dazu Ulrich Stutz Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens. Bd. 1. Berlin 1895. Derselbe Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-german. Kirchenrechts. Berlin 1895. Werminghoff Geschichte der Kirchenverfassung Deutschl. i. M.-A. Bd. 1. 1905. — Über den wichtigen Begriff der öffentl. Kirchenstrafen (S. 236): E. Friedberg Aus deutschen Bußbüchern. Halle 1868, S. 3ff. Zum Folgenden Hauck 1, 209ff. G. Ratzinger Geschichte der kirchlichen Armenpflege. Freiburg i. B. 1868. 2. Aufl. 1884. — Asylrecht: R. G. Bindschedler Kirchliches Asylrecht und Freistätten in der Schweiz. Stuttgart 1906. Gottesfrieden und Landfrieden: C. F. Küster De treuga et pace dei. Rechtsgeschichtliche Studien. Köln 1902. K. Zeumer Der deutsche Urtext des Landfriedens von 1235, das älteste Reichsgesetz in deutscher Sprache (Neues Archiv d. Gesellsch. f. ältere d. Geschichtskunde 28, 435ff. 1903). B. Gebhardts Handbuch. 3. Aufl. 1, 485. — Eheverbote: Hauck 1, 437f. 491. 506f.; 2, 38f. Löning Geschichte des deutschen Kirchenrechts. Bd. 2 (1878), S. 542ff. Weitere Lit. oben zu S. 27. — Blutrache: G. Kaufmann Deutsche Geschichte 1, 160ff. P. Frauenstädt Blutrache u. Totschlagsühne im deutschen Mittelalter. Leipzig 1881.

Zu S. 236—252.

Die Literatur über das Mönchtum oben zu S. 207ff. Eindruck der Askese auf die Germanen (S. 237): die wertvollsten Zeugnisse dafür in der Lebensbeschreibung des heil. Severin, vgl. Wattenbach Geschichtsquellen 6. Aufl. 1, 44ff. G. Kaufmann Deutsche Geschichte 2, 23ff. Hauck 1, 328ff. Über Chlodowechs Stellungnahme Hauck 1, 105ff., 227ff. Levison in den Bonner Jahrbüchern Bd. 103. Pippin und Karl: Hauck 2, 12. —

Columba: Hauck 1, 240ff. Wattenbach 1, 115ff. Zöckler Askese und Mönchtum S. 381ff. — Aufschwung des Klosterwesens seit dem Ende des 6. Jhdts. (S. 237f.): Hauck 1, 239. — Bußzucht (S. 238f.): G. E. Steitz Das römische Bußsakrament. Frankfurt 1854. H. Wasserschleben Die Bußordnungen der abendländischen Kirche. Halle 1851. H. J. Schmitz Die Bußbücher u. die Bußdisziplin der Kirche. 2 Bde. 1883—98 (vielfach anfechtbar). Hauck 1, 212ff., 252ff.; 2, 223 ff., 664ff. Über die Privatbuße: Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengesch. 3. Aufl. (Halle 1893) § 59. R. Seeberg Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 2 (Erlangen u. Leipzig 1898), S. 28ff. — Vertiefung des Sündengefühls seit dem 7. Jhdt.: Hauck 1, 291ff.; 2, 699ff. — Verstrickung der fränkischen Kirche in politische und soziale Verhältnisse (S. 240): Hauck 1, 353ff. — Bonifatius: Hauck 1, 410ff. Die Literatur über die sog. römische Frage s. bei Dahlmann-Waitz (oben S. 364) unter N. 3189. Vgl. Karl Müller Kirchengeschichte § 105. — Über Karls des Großen Kirchenregiment (S. 243): Hauck, 2, 67ff., 185ff. K. Müller § 107f. J. A. Ketterer Karl der Große u. die Kirche. München u. Leipzig 1898. Weiteres oben zu S. 18 (F. Platz u. a.) sowie die fleißige Arbeit von E. Perels Die kirchlichen Zehnten im karolingischen Reich. Berlin 1904. — Ergebnisse der kirchlichen Erziehungsarbeit im karolingischen Zeitalter: Hauck 2, 649ff. Das Zitat aus Otfrieds Evangelienbuch (S. 242) steht 1, 28, 9. Über die bischöflichen Sendgerichte: Hauck 2, 672ff. A. M. Koeniger Die Sendgerichte in Deutschland. Bd. 1. 1907. — Beispiele für die Macht des asketischen Gedankens (S. 242f.): vgl. die lehrreichen Sammlungen von Zöckler Askese und Mönchtum S. 433ff. — Über Aldebert (8. Jhdt.): Hauck 1, 507ff. Chrodegang von Metz: Hauck 2, 59ff. Zöckler S. 423f. Karl der Große und Ludwig der Fromme: Hauck 2, 520ff., 528ff. (Benedikt von Aniane, vgl. auch Zöckler S. 393ff.). 3, 368. — Charakteristik der geistlichen Literatur dieses Zeitraums (S. 243): Hauck 2, 676ff. R. Seeberg Die germanische Auffassung des Christentums in dem früheren Mittelalter (Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben. Bd. 9. 1888, S. 91ff., 148ff.). Nippold

Das Leben Jesu im Mittelalter (in den Berner Beiträgen zur Geschichte der schweiz. Reformationskirchen. Bern 1884, S. 346 ff.). — Über Gregor von Tours (S. 244) vgl. das oben zu S. 18 u. 232 genannte Buch von Löbell, ferner Hauck 1, 193 ff. und Seeberg a. a. O. S. 92 ff. Über Venantius Fortunatus, dessen Opera poetica F. Leo (Mon. Germ. hist. Auct. antiquiss. IV, 1. 1888) herausgegeben hat, die Abhandlung von W. Meyer (Abhandlungen der Gött. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F., 4. 1901) und Hauck 1, 197 ff. Unter den zahlreichen Ausgaben der Lex salica seien hervorgehoben die von Behrend (2. Aufl. Weimar 1897) und Geffcken (Leipzig 1898). Über die Homilien des Eligius: Hauck 1, 288 ff., 301 f., über Pirmin Derselbe 1, 315 ff. Über Bonifatius (außer Hauck a. a. O.) Cruel Geschichte der deutschen Predigt S. 13 ff. Über Hrabanus Maurus Hauck 2, 577 ff. Das Wessobrunner Gebet bei Müllenhoff u. Scherer Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem 8. bis 12. Jhdt. 3. Ausg. v. E. Steinmeyer. Berlin 1892, N. 1, das Muspilli ebda. Nr. 3. Ausgaben des Heliand von E. Sievers (Halle 1878), M. Heyne (3. Aufl. Paderborn 1883) und O. Behaghel (Halle 1882). Ausgabe der altsächsischen Genesisbruchstücke: Zangemeister und Braune in den Neuen Heidelberger Jahrbüchern 4 (1894), 205, auch bei P. Piper Die altsächs. Bibeldichtung (Stuttgart 1897) und Behaghel Heliand und Genesis (Halle 1903). Literatur über Heliand und Genesis bei R. Kögel Geschichte der deutschen Literatur (Straßburg 1894) 1, 276, 288 ff. (dazu ein 1895 erschienenes Ergänzungsheft). O. Behaghel Der Heliand u. d. altsächs. Genesis (Gießen 1902) u. a. weisen beide Werke verschiednen Verfassern zu. Otfrieds Evangelienbuch wurde herausgegeben u. a. von J. Kelle (3 Bde. Regensburg 1856—81), P. Piper (2 Bde. Freiburg i. B. 1878 bis 1884) und O. Erdmann (Halle 1882). Dazu E. Steinmeyer in der Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. 14, 519 ff., ferner die bedeutsamen Otfriedstudien A. Schönbachs (Zschr. f. deutsches Altertum. Bd. 38—40. 1894—96) und desselben Aufsatz über deutsches Christentum vor tausend Jahren (Cosmopolis 1, 1896, S. 605 ff.). Über das Nachwirken dieser religiösen Auf-

fassungen noch im 11. u. 12. Jhdt.: Hauck 4, 100ff. Lamprecht Deutsche Geschichte 3, 171. 216ff. Seeberg a. a. O. S. 161. — Zu dem Worte „Gottes Dienst" (S. 247) vgl. R. v. Raumer Die Einwirkung des Christentums auf die ahd. Sprache S. 309. — Gottschalks Prädestinationslehre: H. Schroers Der Streit über die Prädestination im 9. Jhdt. Freiburg i. B. 1884. Hauck 2, 598. 702. Seeberg Dogmengeschichte 2, 16ff. — „Das ganze öffentliche und das rechtliche Leben verlief in solchen typisch-symbolischen Handlungen" (S. 248): Beispiele bei Lamprecht Deutsche Geschichte 2, 181ff. vgl. auch Zöckler Askese S. 449f., 453 Anm. 2. G. Ellinger Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zu Wahrheit u. Lüge im 10., 11. u. 12. Jhdt. Berliner Diss. 1884, S. 92f. Verwandte Betrachtungen auch bei Zappert Über den Ausdruck geistigen Schmerzes im Mittelalter (Denkschriften der Wiener Akademie. Phil.-hist. Kl. Bd. 5. 1854, S. 75ff.) und bei F. Panzer Dichtung u. bildende Kunst des deutschen Mittelalters in ihren Wechselbeziehungen (Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. 1904. 1, 146ff. K. v. Amira Die Handgebärden in den Bilderhandschriften des Sachsenspiegels (Abhdlg. d. Münch. Akadem. d. Wissensch. 1905). — „deshalb verstand man das Erlösungswerk Christi auch nicht von dieser Seite" (S. 248): Hauck 1, 196; 2, 714ff. Seeberg a. a. O. S. 157ff. — Zu Gregor des Großen Christologie (S. 248f.) vgl. G. J. T. Lau Gregor I. (oben zu S. 227ff.) S. 431ff. und für das Folgende die entsprech. Abschnitte in den dogmengeschichtlichen Lehrbüchern von Harnack, Seeberg und Loofs. — „Es war die Schuld der sozialen Verhältnisse" (S. 250): Waitz Verfassungsgeschichte 5, 220ff. v. Inama-Sternegg Deutsche Wirtschaftsgeschichte 1, 287f. — Otfried und Heliand nur von einem kleinen Publikum gewürdigt: Kelle 1, 119. 173. 181. Wie die volkstümliche christliche Poesie aussah, erfährt man viel eher aus dem Petruslied, der Samariterin, Ratperts (nur in lateinischer Übersetzung erhaltenem) Galluslied und dem Georgslied. — Über Hrabanus Maurus (S. 251), dessen Ruhm wohl am lautesten von Trithemius verkündigt worden ist, vgl. Wattenbach Geschichtsquellen, 6. Aufl. 1, 234 (wo lit. Nachweise) und die schon oben erwähnte

Würdigung bei Hauck 2, 577ff., 699ff., ferner A. E. Schönbach Über einige Evangelienkommentare des Mittelalters (Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Phil.-hist. Kl. Bd. 146. 1903). — Über Alkuin und den schon bei ihm erkennbaren Zwiespalt zwischen Dogma und Frömmigkeit: Hauck 2, 130ff. 173. 221; 3, 302 (Hrotsvith). — Anselmsche Satisfaktionslehre (S. 252): gegen H. Cremers bestechende Herleitung dieser aus germanischen Rechtsbegriffen (Theol. Studien und Kritiken 1880, 7ff. 1893, 316ff.) s. die einschränkenden Ausführungen von Loofs (Leitfaden § 62) K. H. Wirth Der Verdienstbegriff bei Tertullian. Leipzig 1892, S. 34. — Gottschalk (S. 252): s. oben zu S. 247. Über den germanischen Fatalismus vgl. Hauck 2, 677, 713f. 4, 542. — Augustinismus (S. 252): vgl. Rottmanner u. a. (oben zu S. 227ff.) sowie Loofs § 57, 4 nebst den dort im Register unter „Augustin" verzeichneten Stellen.

Zu S. 252—258.

Das beständige Ineinanderrinnen von Glaube und Aberglaube in jener Zeit ist an reichen Beispielen veranschaulicht bei Hauck 2, 678—99. Vgl. auch W. Moll Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande. Deutsch bearb. von P. Zuppke. Leipzig 1895, Bd. 1, S. 314ff. Zur Marienverehrung s. die oben zu S. 27 verzeichneten Abhandlungen, ferner Anselm Salzer Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und latein. Hymnenpoesie des Mittelalters. Progr. Seitenstetten 1893. Über die Visionsliteratur des Mittelalters: Kelle 1, 145f. 202f.; 2, 192—96. C. Fritzsche Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des 12. Jhdts. 2. Teile. Heilbronn 1886/87. Beissel Ergänzungsheft 54 zu den Stimmen aus Maria-Laach S. 49ff. Für die m.-altl. Wundergläubigkeit sind namentlich die eschatologischen Anschauungen bezeichnend, vgl. W. Bousset Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche. Freiburg 1895. Wadstein Die eschatologische Ideengruppe in den Hauptmomenten ihrer christl.-mittelalt. Entwicklung. Leipzig 1896. Hans Preuß Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittel-

alter, bei Luther u. in der konfessionellen Polemik. Leipzig 1906. Auch die oben zu S. 53 genannten Bücher von Kampers. — Über Ratherius (S. 252f.): Albrecht Vogel Ratherius von Verona und das 10. Jhdt. 2 Bde. Jena 1854. Eine gute Charakteristik auch bei Hauck 3, 285ff. (vgl. 344f.). Die asketischen Anschauungen im Heliand und Otfried wägt zutreffend ab Hauck 2, 708ff. Erkenbald von Straßburg: Hauck 3, 325. Otloh von St. Emmeram: Wattenbach 2, 65ff. F. v. Bezold Zschr. f. Kulturgeschichte 1 (1894), 161ff. Hauck 4, 81. 92ff. Hrotsuit: Hauck 3, 301ff. — Adalbert von Prag (S. 253): G. H. Voigt Adalbert von Prag. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im 10. Jhdt. Berlin 1898. Hauck 3, 245ff. Charakteristiken Ottos III. namentlich bei Hauck 3, 257ff. 384 und Lamprecht Deutsche Geschichte 2, 232ff. — Zum Folgenden (Asketen und Inklusen) vgl. O. Zöckler Askese und Mönchtum S. 433ff. (wo Literaturangaben). Daß der Aufschwung der Askese seit dem 9. Jhdt. als Reaktion gegen die Kulturfreudigkeit der karolingischen Mönche zu verstehen ist, betont auch Hauck 3, 342f. Über Italiens Bedeutung für diese Bewegung (S. 254f.) vgl. A. Dresdner Kultur- und Sittengeschichte der ital. Geistlichkeit im 10. u. 11. Jhdt. (1890), S. 7ff. Dominikus Loricatus: Zöckler S. 454, 458. Dresdner S. 296ff. — Lothringische Klosterreform (S. 255f.): Lamprecht Skizzen zur rheinischen Geschichte. Bonn 1887, S. 65ff. Hauck 3, 343ff. Sie ist in ihrem (nebensächlichen) Zusammenhang mit der kluniacensischen Reform auch behandelt in dem gleich zu nennenden Werke von E. Sackur. Weitere Literatur über sie bei Wattenbach 2, 132. Anm. 1.

B. Die politisch-hierarchische Epoche.

Zu S. 258—266.

Das S. 258f. angedeutete, erst von Otto dem Großen gelöste Problem der Reichsverfassung ist besonders von K. W. Nitzsch in seinen Vorlesungen über deutsche Geschichte lichtvoll behandelt worden. Vgl. auch Hauck 3, 3ff. — Nikolaus I. (S. 260): H. Lämmer Papst Nikolaus I. und die byzantinische Staats-

kirche seiner Zeit. 1857. Hauck 2, 491ff. Derselbe Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII. Leipzig 1904, S. 12ff. — Reichsteilungen (S. 260): s. oben zu S. 19. — Pseudoisidor: s. oben zu S. 20. — „Das politisch ohnmächtige und moralisch verkommene Papsttum des 10. Jhdts." (S. 261): Hauck 3, 205ff. Wiederaufnahme der italienischen Politik ebda. 3, 213ff. — Klosterreform von Cluny (S. 261f.): ihre grundlegende Darstellung von E. Sackur s. oben zu S. 20. 164ff.; durch dies Werk wurde die frühere Auffassung (Gfrörer u. a.), daß das Cluniacensertum mit einem festen Programme in die Entwicklung eingetreten sei, endgültig beseitigt. Wilhelm von Hirschau (S. 262): Wattenbach 2, 48ff. Württembergische Kirchengeschichte. Calw 1893, S. 108ff. Grützmacher in der Realencyklopädie f. prot. Theol. 3. Aufl. 8, 138f. Die S. 262f. bezeichneten Gesichtspunkte sind wohl zuerst von Karl Müller (Kirchengeschichte 1, 381ff.) in den entscheidenden Zusammenhang gerückt worden. Vgl. auch Hauck 3, 459ff. — Über die S. 263f. berührten Gedanken Ottos I. u. III. vgl. Lamprecht Deutsche Geschichte 2, 150ff. 230ff. — Gregor V. (S. 264): Hauck 3, 261. Heinrich II. und Konrad II.: ebda. 3, 389ff. 516ff. G. Matthäi Die Klosterpolitik Kaiser Heinrichs II. Diss. Göttingen 1877. Vier deutsche Päpste unter Heinrich III.: K. Müller 1, 403ff. Hauck 3, 590ff. Vgl. auch oben S. 38. — Schöpfung des Kardinalskollegiums: Wattenbach Geschichte des römischen Papsttums S. 115f. Döllinger Das Papsttum S. 96. Weiteres s. oben zu S. 34. Hauck 3, 665ff. — Das Zitat auf S. 265 stammt aus Döllingers Papsttum S. 56.

Zu S. 266—272.

Die Ausführungen S. 266f. knüpfen an das oben S. 246ff. Gesagte an, die Bemerkungen über die mittelalterliche Auffassung von Verrat, Lüge, Treubruch usw. an die Untersuchungen von G. Ellinger (oben zu S. 248), in denen auf S. 94ff. auch die steigende Wertschätzung der objektiven Sittlichkeitsbegriffe nachgewiesen ist, ohne daß aber der Einfluß der religiösen Erziehung dabei genügend beachtet wäre. — Über die kirchliche Aufhebung des Treueids: Ernst Mayer Verfassungsgeschichte (s. oben S. 363)

1, 8. In die auf S. 268ff. geschilderten Stimmungen gewähren die von Karl Mirbt (s. oben zu S. 34) gesammelten und besprochenen Zeugnisse den merkwürdigsten Einblick. Eine ausgezeichnete Schilderung des weltgeschichtlichen Konfliktes zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. bei Hauck 3, 752—879. Vgl. auch die oben zu S. 21 genannten Arbeiten. Der S. 269 erwähnte Brief der Sachsen an Gregor steht bei Bruno de bello Saxonico, cap. 114. Die aus Otto von Freising ausgehobenen Sätze in dessen Chronik 6, 35, in der Vorrede zum 7. Buche und 7, 9; sie sind z. T. biblisch gefärbt (vgl. Mark. 13, 12. Matth. 10, 21. Luk. 12, 52f.). Dazu Wattenbach 2, 271ff. Hauck 4, 477ff. Justus Hashagen Otto von Freising als Geschichtsphilosoph u. Kirchenpolitiker. Leipzig 1900. Schmidlin Die geschichtsphilosoph. u. kirchenpolit. Weltanschauung Ottos v. Fr. Freiburg i. B. 1906. Über die Jahrbücher von Pöhlde: Wattenbach 2, 435ff., dazu Hauck 4, 492 (Sächsische Weltchronik gleichlautend). Weitere Zeugnisse ähnlicher Art (Notitia saeculi, Jordanus von Osnabrück) bei Döllinger Kleinere Schriften S. 508f. — „Es war der erste praktische Triumph der asketisch-metaphysischen Sittlichkeit der Kirche über das natürliche Recht" (S. 270): vgl. dazu Luthers Werke Walch 17, 130. Weimarer Ausg. 15, 185, 18ff. — Sanktionierung der Revolution durch das Papsttum: Karl Müller 1, 422—453 (Pataria). Wattenbach 2, 157 (Sigebert von Gembloux). Zum Folgenden vgl. auch Prutz Zschr. f. allgemeine Geschichte, Bd. 4 (Stuttgart 1887), S. 250ff. Hauck 3, 944ff. 951ff. 969ff. — Fortschritte der gregorianischen Ideen in Deutschland (S. 271): Wattenbach 2, 53ff. 77 u. ö. Hauck 3, 900ff. — Das S. 271f. ausgehobene Zitat stammt aus Döllingers Papsttum S. 103. Dazu die Schilderung Haucks 4, 165ff. Weitere Literatur über das Rechts- und Finanzwesen der römischen Kurie s. oben zu S. 58.

Zu S. 272—278.

Auch zum Folgenden ist vor allem Döllingers Papsttum (S. 35ff. 145ff. usw.) und Wattenbachs Geschichte des römischen Papsttums zu vergleichen. — „Der staufische Versuch, die alte Verbindung zwischen Königtum und Bistum noch einmal her-

zustellen" (S. 273): Karl Müller 1, 526. 547 und die einschlägigen Abschnitte in den Geschichtsdarstellungen von Nitzsch und Lamprecht. Sehr fein und treffend sind die Bemerkungen Haucks 4, 300ff., vgl. auch 661. 728ff. 741ff. 746f. 766. 825. 838. 844. 847ff. — Das Zitat aus Gerhoh von Reichersberg (S. 273) nach Döllinger Akademische Vorträge 1, 133f. Konrad Sturmhöfel Gerhoh von Reichersberg über die Sittenzustände der zeitgenöss. Geistlichkeit. Diss. Leipzig 1888. Andres oben zu S. 92. — „Die Verfassung des Reiches war schon um die Mitte des 13. Jhdts. so zerbröckelt" (S. 273): Lamprecht 3, 291f. Zum Kampfe zwischen Staat und Kirche vgl. die oben zu S. 20 u. 57ff. verzeichneten Werke. Über die verhaßte Tätigkeit der päpstlichen Legaten (S. 274): Döllinger Papsttum S. 70. K. Müller 1, 426. 441f. 520. Sturmhöfel S. 40ff. Päpstliches Stellenbesetzungsrecht: K. Müller 1, 544ff. Gehorsamseid der Bischöfe: Döllinger S. 78. K. Müller 1, 426. 442. 526. 546. 593. Appellationen nach Rom: Döllinger S. 75ff. K. Müller 1, 443. 502. 511. 526. 546ff. 595. Befreiung des Klerus vom bürgerlichen Gericht: Döllinger S. 64ff. Dazu den Artikel „Kirchliche Gerichtsbarkeit" in der Protestant. Realencyklopädie 3. Aufl. 6, 585ff. Inquisition: Döllinger S. 119, Derselbe Kleinere Schriften S. 286ff., ferner die oben zu S. 29 aufgeführten Werke. Heinrich Kettenbach erklärte 1523: „Es ist gerechent worden, daß umb der Bepst Hoffart und Mutwillen über 1200 mal tausend Christen seyndt ertödt worden in 800 Jarn" (Die Schriften Heinrichs von Kettenbach hrsg. von O. Clemen. Leipzig 1907, S. 143). — Über die Privilegien der Bettelorden und ihre zersetzenden Wirkungen (S. 275): Döllinger S. 62. 79. 136. Daß die Konkurrenz des Mönchtums mit dem Pfarramt übrigens schon älter war, hebt Hauck 4, 49f. hervor. — Zu S. 275f. vgl. auch oben S. 123 und die entsprechenden Beobachtungen bei Hauck 4, 177ff. 886. Dazu Luthers Werke (Walch) 5, 2222. Sehr lehrreich auch die Kampfschrift des Grafen Hoensbroech Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. 2 Bde. Leipzig 1900 (mehrfach aufgelegt). — Über den Kardinal Jakob von Vitry (S. 276): Döllinger S. 104. 429; seine Historia occidentalis

enthält wertvolle Schilderungen aus dem kirchlichen Leben des 13. Jhdts. Johann von Parma und Papst Nikolaus III.: Döllinger S. 104. 430. Ähnliche Äußerungen bei Zimmermann Kirchliche Verfassungskämpfe (s. oben zu S. 53), S. 27, 29. — Prophezeiung der hl. Hildegard von Bingen (S. 277f.): Döllinger S. 105, 430. Derselbe Kleinere Schriften S. 502ff. Schmelzeis in Wetzers und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. 5, 2061ff. Hauck 4, 398ff. — Bonaventura und Pelayo (S. 278): Döllinger S. 109f. Hadrian IV., Nikolaus V. und Marcellus II.: Döllinger S. 83f.

Zu S. 278—285.

Über die auflösenden Wirkungen des Interdikts (S. 278): Döllinger S. 149. Sanutos Berechnung: Derselbe S. 81. 417. — Petrus Damiani: vgl. die oben zu S. 125 verzeichneten Monographien, auch Dresdner Kultur- und Sittengeschichte S. 86, 88, 91. — Über das Konkordat von Sutri vom 9. Febr. 1111 (S. 279 unten) vgl. die sorgfältig abwägende Darstellung Haucks 3, 890ff. — Forderung der Besitzlosigkeit des Klerus (S. 280): Döllinger S. 104. — Verhältnis des heil. Bernhard zum Papsttum: vgl. die oben zu S. 136 angeführten Werke. Wie das Papsttum die religiöse Führung verloren hatte (S. 280, vgl. auch oben S. 73), so auch (wie schon oben S. 92 angedeutet wurde) der Episkopat; Hauck 4, 4ff. bemerkt, daß unter den deutschen Theologen seit dem 10. Jhdt. (mit alleiniger Ausnahme Alberts des Großen, der seine Würde bald wieder niederlegte) kein Bischof mehr nachzuweisen ist, woran die politisch-militärischen Aufgaben der Bischöfe schuld waren; und je mehr die kirchliche Bedeutung des Episkopates sank, um so mehr stieg die des Pfarramtes. Zum Folgenden ist namentlich Döllingers Darstellung (S. 49. 137ff. 150ff. usw.) zu vergleichen. — „Schisma des 14. Jahrhunderts" (S. 281): Martin Souchon Die Papstwahlen von Bonifaz VIII. bis Urban VI. und die Entstehung des Schismas 1378. Braunschweig 1888. Derselbe Die Papstwahlen in der Zeit des großen Schismas. 2 Bde. Braunschweig 1898—1900. — Reformkonzilien: vgl. die oben zu S. 53 angeführten Werke

(Hefele usw.). — Jakob von Junterburg: Döllinger S. 180f. 478. Vgl. dazu die scharfe politische und ethische Verurteilung des Kurialismus in Macchiavellis Discorsi I, 12. Ferner C. v. Höfler Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Phil.-hist. Kl. Bd. 91 (1878), S. 460ff. — Die Umwandlung und Vertiefung der religiösen Bedürfnisse seit dem Investiturstreit (S. 282f.) ist jetzt trefflich beleuchtet bei Hauck 4, 91ff. usw. Vgl. auch Lamprecht 3, 166ff. — „Das Kaisertum hatte seine theokratischen Anwandlungen überwunden" (S. 283): vgl. dazu Hauck 4, 742f.: „Denn möglich war der Sieg des Papsttums doch nur, weil die allgemeine Überzeugung an den kirchlichen Rechten des Königs nicht mehr in derselben Weise festhielt, wie in den Tagen Karls des Großen. Der Gedanke der Geschiedenheit des Kirchlichen und Staatlichen und damit die Anerkennung der Freiheit der Kirche hatten bewußt oder unbewußt sich durchgesetzt. Deshalb konnten die Fürsten ihre Rechte, statt sie zu verteidigen, vorübergehendem politischen Gewinn opfern. Deshalb gingen die kaiserlich gesinnten Bischöfe widerspruchslos auf die kirchlichen Intentionen des Papsttums ein. Hier griff die Wirkung ein, die das Übergewicht der universalen Momente im Leben der Kirche dem nationalen gegenüber hatte: das päpstliche, nicht das königliche Recht beherrschte die Überzeugungen." — Zum Folgenden (S. 283f.) sei verwiesen auf die oben zu S. 92 genannten Untersuchungen von Schönbach, Fritzsch, Sattler u. a., auch auf die feinen Bemerkungen Windelbands über das Problem der Individualität im Mittelalter (Geschichte der Philosophie. Freiburg i. B. 1892. S. 266ff). Ferner Chr. Sommer Deutsche Frömmigkeit im 13. Jhdt. nach den Quellen in Prosa, Predigt und Poesie dargestellt und beurteilt. Schleswig 1901. — Über den Verfall der ritterlichen Kultur s. näheres unten zu S. 314. — Daß auch die S. 285 angedeutete Demokratisierung der religiösen Probleme durch die mächtigen Erregungen des Investiturstreites gefördert wurde, sei mit den Worten Haucks (3, 971) ausgesprochen: „Seitdem Karl der Große vergeblich versucht hatte, den Stand der Gemeinfreien vor der Aufsaugung durch die Großen zu retten, hört man in der Geschichte nichts mehr von dem deutschen Volk,

bis sich die schwäbischen Bauern und die Bürger in den Rheinstädten für Heinrich IV. erhoben und bis später der Druck der öffentlichen Meinung die Beendigung des Schismas erzwang. Das waren die ersten Windstöße des kommenden Frühlings; sie kündeten den Eintritt des Volkes als eines Faktors der kirchlichen Entwicklung an".

C. Die christlich-soziale Epoche.

Zu S. 286—288.

Über Joh. Lichtenberger s. oben zu S. 63. — W. Weitbrecht Das religiöse Leben des deutschen Volkes am Ausgang des Mittelalters. Heidelberg 1886. Daß Fanatismus und Wundersucht schon seit dem 12. Jhdt. allmählich überhand nahmen, hat Wattenbach 2, 247ff. mit zahlreichen Beispielen belegt, Hauck (namentlich im 1. u. 10. Kapitel des 4. Bandes) eingehender bestätigt. Daß der Rückfall der Religiosität des ausgehenden Mittelalters in rohere Zustände wesentlich aus den sozialen Verschiebungen zu erklären ist, hat am schärfsten Lamprecht (Deutsche Geschichte 4, 262ff.; Zeitschr. für Kulturgeschichte 1, 1894, S. 13ff., wo Belege beigefügt sind) betont. Vgl. auch Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande. Bd. 2 (letztes Kapitel) und R. Seeberg Lehrbuch der Dogmengeschichte 2, 156ff. — Eine Fülle von Zeugnissen über das Fortbestehen heidnischen Aberglaubens im 12. u. 13. Jhdt. bei Hauck 4, 65ff. 899. 907ff. Für die spätere Zeit: G. Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur S. 331ff. 335ff. 483ff. H. v. Schubert Kirchengeschichte Schleswig-Holsteins Bd. 1 (Kiel 1907), S. 385ff. Aus der überreichen Literatur über dies Gebiet der Volkskunde sei an dieser Stelle nur hervorgehoben A. Wuttke Der deutsche Volksaberglaube. 3. Bearbeitung von E. H. Meyer (Berlin 1900) und E. Mogks Überblick über die Behandlung der volkstümlichen Sitte der Gegenwart (im Grundriß der germanischen Philologie. 2. Aufl. Bd. 3). Sehr beachtenswert: Rich. Andree Votive und Weihgaben des katholischen Volkes in Süddeutschland. Braunschweig 1904. In die Massenpsychologie, die für das Verständnis der hier berührten Dinge nirgends zu entbehren ist, führen neuer-

dings einige methodische Untersuchungen ein, die weiteren Ausbaues bedürfen: G. Le Bon Psychologie des foules. Paris 1896 (vielfach aufgelegt; eine deutsche Ausgabe steht bevor). S. Sighele L'intelligenza della folla. Torino 1903. Derselbe Psychologie des Auflaufs und der Massenverbrechen, deutsch von Kurella. Dresden 1897. Loewenstimm Aberglaube und Strafrecht. Aus dem Russ. Mit Vorwort von J. Kohler. Berlin 1897. Vieles Einschlägige auch bei Th. Achelis Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung. Berlin 1902.

Zu S. 288—292.

Kinderkreuzzug von 1212: Hecker Die großen Volkskrankheiten des Mittelalters. Berlin 1865, S. 126ff. Röhricht Hist. Zschr. 36 (1876), 1ff. Erfurter Kinderfahrt von 1237: Hecker S. 133f. Geißlerfahrten: Hecker S. 57ff Röhricht Zschr. f. Kirchengesch. 1, 313ff. Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande 2, 428ff.. O. Zimmermann Die Wonne des Leids. 2. Aufl. Leipzig 1885. P. Runge Die Lieder u. Melodien der Geißler des Jahres 1349 nebst einer Abhandlung über die ital. Geißlerlieder von H. Schneegans und einem Beitrage zur Gesch. der deutschen und niederländischen Geißler von H. Pfannenschmid. Leipzig 1900. Vgl. auch Delehaye Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel. Brüssel 1899 und A. Dieterich Himmelsbriefe (Blätter f. hess. Volkskunde 1, 19ff.). Branky Himmelsbriefe (Archiv f. Religionswissenschaft, Bd. 5). Hauck 1, 508; 2, 689. — Judenverfolgungen: Döllinger Die Juden in Europa (Akademische Vorträge 1, 209ff.). Henne am Rhyn Kulturgeschichte des jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Jena 1892. Stobbe Die Juden in Deutschland während des Mittelalters. Braunschweig 1866. Neue Ausg. Leipzig 1902. G. Liebe Das Judentum in der deutschen Vergangenheit. Jena und Leipzig 1905. B. Klaus Die Juden im deutschen Mittelalter (Deutsche Geschichtsblätter Bd. 2, 1902). Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur S. 325f., 339, 441f. Eine der wichtigsten Quellen des mittelalterlichen Judenhasses war das Hehler- und Wucherrecht, vgl. Herbert Meyer

Über Entwerung und Eigentum im deutschen Fahrnisrecht. Jena 1903. Zahlreiche einschlägige Beiträge in der von L. Geiger herausgegebenen Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (seit 1886). Vgl. auch M. Stern Quellenkunde zur Geschichte der deutschen Juden. Bd. 1. Kiel 1892. — Hexenwahn: K. Müller Kirchengesch. 2, 165ff. Jos. Hansen Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter und die Entstehung der großen Hexenverfolgung. München 1900. Derselbe Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahnes und der Hexenverfolgung im M.-A. Bonn 1901. J. W. R. Schmidt Der Hexenhammer von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris zum erstenmal ins Deutsche übertragen und eingeleitet. 3 Teile. Berlin 1906. Hjalmar Crohns Die summa theologica des Antonin von Florenz und die Schätzung des Weibes im Hexenhammer. Helsingfors 1893. — Jubiläumsablässe: K. Müller 2, 13. 45. 164. Th. Brieger Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897. Derselbe in der Protestant. Realencyklopädie Bd. 9. S. 76ff., in den Beiträgen zur sächs. Kirchengesch. Heft 16. Leipzig 1903 und in den Preuß. Jahrbüchern Bd. 116 (1904), 417ff. Gottlob Kreuzablaß und Almosenablaß. Stuttgart 1906. E. Gothein Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation. Breslau 1878, S. 105ff. — Heiligtumswallfahrten: Steph. Beissel Ergänzungsheft 47 zu den Stimmen aus Maria-Laach S. 63ff. Ergänzungsheft 54, S. 116ff. Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande. 2, 621ff. Beschreibung der Stadt Rom für die Pilger: Mirabilia Romae hrsg. von G. Parthey. Berlin 1869. Weitere Romfahrtbüchlein bei Falk Die Druckkunst im Dienst der Kirche (Vereinsschriften der Görres-Gesellschaft 1879, II), S. 57f., 107. Röhricht Die Deutschen im heiligen Lande. Innsbruck 1894. 2. Ausg. 1900. (Vgl. auch oben zu S. 71ff.) Konrad Haebler Das Wallfahrtsbuch des Hermannus Künig von Vach u. die Pilgerreisen der Deutschen nach Santiago de Compostella. Straßburg 1899. A. Müller Das heilige Deutschland. Gesch. u. Beschreibungen sämtlicher im Deutschen Reiche bestehenden Wallfahrtsorte. 2. Aufl. 2 Bde. Köln 1897. G. Liebe in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass.

Mt. Bd. 1, 1. Zum Folgenden Gothein S. 82ff. Paul Heitz Das Wunderblut zu Wilsnack. Mit einer Einleitung von W. L. Schreiber. Straßburg 1904. B. Hennig in den Forschungen zur brandenbg. u. preuß. Gesch. Bd. 19. Das Hostienwunder erklärt sich aus der Tätigkeit des einen fuchsinroten Farbstoff erzeugenden Bacillus prodigiosus (vgl. W. Migula System der Bakterien, Bd. 2. Jena 1900, S. 845 und das volkstümliche Buch des Benediktinerpaters Martin Gander über die Bakterien. Einsiedeln 1904). — Johannistänze, Veitstänze: Hecker Die Tanzwut. Berlin 1832. G. Bilfinger Zschr. f. deutsche Wortforschung 3, 238ff. Zum Folgenden vgl. namentlich Hecker Volkskrankheiten (s. oben), ferner R. Hoeniger Der Schwarze Tod in Deutschland. Berlin 1882. Dieudonné Allg. Zeitung, 1902, Beilage N. 179. J. Bloch Der Ursprung der Syphilis. Jena 1901. Gothein a. a. O. S. 4ff. — „schwüle Sinnlichkeit der Jesuminne" (S. 290, vgl. auch S. 37, 89f., 136f.): K. Müller Zschr. f. Kirchengeschichte 7, 121f. W. Möller 2, 428f. 459ff. Zahlreiche Beispiele in Pregers Geschichte der deutschen Mystik (s. oben zu S. 138), vgl. auch Ph. Strauch Margarete Ebner und Heinrich von Nördlingen (Freiburg u. Tübingen 1882). Zum Folgenden W. Möller Kirchengeschichte 2, 532ff. K. Müller Kirchengeschichte 2, 162ff., die Einleitung zu F. v. Bezolds Geschichte der deutschen Reformation (Berlin 1890), die Darstellung Gotheins a. a. O., H. Ulmann Das Leben des deutschen Volkes bei Beginn der Neuzeit (Halle 1893), S. 29ff. und das oben zu S. 94 genannte Werk von Alwin Schultz. Weiteres in der oben zu S. 286ff. und unten zu S. 302ff. verzeichneten Literatur. — Monachisierung der Laienwelt (S. 291): vgl. oben S. 35. Über aufklärerische Anwandlungen im Vulgärkatholismus vgl. A. Ritschl Gesammelte Aufsätze, N. F., S. 86 und die lehrreiche Beispielsammlung Haucks 4, 849ff., 898ff.

Zu S. 292—296.

Über den Aufschwung der kirchlichen Architektur am Ausgang des Mittelalters (S. 292) vgl. jetzt die zusammenfassende Darstellung von Karl Woermann Geschichte der Kunst Bd. 2. Leip-

zig u. Wien 1905. J. Sauer Symbolik des Kirchengebäudes und seiner Ausstattung in der Auffassung des Mittelalters. Freiburg i. B. 1902. Moll-Zuppke Kirchengeschichte der Niederlande 2, 454 ff. Festgottesdienste: Moll-Zuppke 2, 500 ff. 614 ff. Über den Glanz der Frohnleichnamsprozessionen (seit 1264) vgl. W. Creizenach Geschichte des neueren Dramas. Bd. 1 (Halle 1893), S. 170 ff. Über den Aufschwung des gesungenen Liedes (vgl. oben S. 95) die schöne Einleitung des Freiherrn R. v. Liliencron zu seinem Deutschen Leben im Volkslied um 1530 (Kürschners Deutsche Nationalliteratur Bd. 13.). A. Franz Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte und Literatur des religiösen Volkslebens. Freiburg i. B. 1902. — Bettelordnungen (S. 293): G. Steinhausen Geschichte der deutschen Kultur S. 414. Bruderschaften: A. Ebner Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen. Bamberg 1890 (zahlreiche Literaturangaben). Th. Koldes Artikel „Bruderschaften" in der Protest. Realencyklopädie. 3. Aufl. 3, 436 ff. Zum Folgenden: St. Beissel Die Verehrung der Heiligen (s. oben zu S. 234). Stadler und Heim Vollständiges Heiligenlexikon. 5 Bde. Augsburg 1858 ff. R. Pfleiderer Die Attribute der Heiligen. Ulm 1898. D. Kerler Die Patronate der Heiligen. Ulm 1905. Stückelberg Die schweizerischen Heiligen des Mittelalters. Zürich 1903. F. Falk Die Verehrung der heiligen Anna im 15. Jhdt. (Katholik Bd. 55. Mainz 1878), E. Schaumkell Der Kultus der heiligen Anna am Ausgange des Mittelalters. Freiburg und Leipzig 1893. Weiteres bei Möller, Kirchengeschichte 2, 536. — Erbauungsliteratur (S. 294): J. Geffcken Der Bilderkatechismus des 15. Jhdts. Leipzig 1855. Vincenz Hasak Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schluß des Mittelalters. Regensburg 1868. Derselbe Martin Luther und die religiöse Literatur seiner Zeit. Regensburg 1881 (tendenziös katholisch). Franz Falk Die Druckkunst im Dienste der Kirche (s. oben zu S. 291). Derselbe Die deutschen Sterbebüchlein von den ältesten Zeiten des Buchdruckes bis 1520. Köln 1890. Weiteres bei Karl Müller 2, 158 f. W. Möller 2, 534 f. Loofs § 71. — Predigt: Linsenmayer (s. oben zu S. 95) S. 157 ff. 448 ff. 467 ff. Albert Haß

Das Stereotype in der altdeutschen Predigt. Diss. Greifswald 1903. W. Möller 2, 532ff. Wackernagel Kleine Schriften 2, 108. Cruel Gesch. d. deutschen Predigt S. 652ff. Flor. Landmann Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters. Münster 1900. Weiteres unten zu S. 314. Erfindung des Buchdrucks: vgl. oben zu S. 185. Bibelübersetzungen: W. Walther Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters. 3 Tle. Braunschweig 1889—92. Jostes im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 15, 771ff. 18, 133ff. Schönbach in den Mitteilgn. d. hist. Vereins für Steiermark. Bd. 46/47 (1899). E. v. Dobschütz Bibelkenntnis in vorreformatorischer Zeit (Deutsche Rundschau, Juli 1900). F. Falk Die Bibel am Ausgange des Mittelalters. Köln 1905. Die erste deutsche Bibel (Straßburg bei J. Mentel um 1466) liegt jetzt vor in einem von W. Kurrelmeyer besorgten Neudruck (2 Bde. Stuttgart u. Tübingen 1904f. in der Bibliothek des Lit. Vereins, Nr. 234, 238). Zum Folgenden: K. Müller Die Waldenser (Gotha 1886), S. 79. F. v. Bezold Hist. Zschr. 41, 36. Ullmann Reformatoren vor der Reformation 2. Aufl. Gotha 1866, 1, 155.

Zu S. 296—302.

Das Hauptwerk zur Kenntnis des mittelalterlichen Sektenwesens sind J. v. Döllingers Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters. 2 Bde. München 1890. Zahlreiche Aufschlüsse nach dieser Richtung sind auch den Schriften Ludwig Kellers (Die Reformation und die älteren Reformparteien. Leipzig 1885. Die Waldenser. Leipzig 1886. Zur Geschichte der altevangelischen Gemeinden. Berlin 1887 u. a., seit 1892 Monatshefte der Comeniusgesellschaft) zu entnehmen, sehr lehrreich auch für denjenigen, der Kellers kühnen Konstruktionen nicht zu folgen vermag. U. Hahn Geschichte der Ketzer im Mittelalter 3 Bde. 1845—50. — Wandlungen des Bußinstitutes (S. 299f.): vgl. die oben zu S. 238f. verzeichneten Werke, ferner K. Müller in den Theologischen Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg i. B. 1892, S. 289ff. und die ergänzenden Ausführungen von F. Loofs (Leitfaden § 59 u. 66, 5). K. Müller Kirchengeschichte 1, 573ff.

2, 156f. Beichtzwang: eingeführt von Innocenz III. durch das 4. Laterankonzil von 1215, vgl. Loofs § 63. — Predigt (S. 301): s. die oben zu S. 95 u. 294 angeführten Werke. Verbote der Laienpredigt: Linsenmayer S. 77ff. K. Müller 1, 495. W. Möller 2, 313ff. — Über die soziale Kluft zwischen höherem und niederem Klerus seit dem Investiturstreit (S. 302): K. Müller 1, 420. Hauck 4, 4. Bildungslosigkeit des niederen Klerus: Sackur 1, 94f. Linsenmayer S. 77ff. W. Möller 2, 315. Köstliche Beispiele dafür bei Luther Walchs Ausg. 22, 1386f. 1457.

Zu S. 302—310.

Katharertum: vgl. das oben zu S. 296 genannte Werk Döllingers, ferner K. Müller 1, 493ff. 2, 35ff. (wo weitere Literatur), W. Möller 2, 384ff., Hauck 4, 852ff. Über Tanchelm: Moll-Zuppke 2, 414ff. Hauck 4, 88ff. Systematische Ausbildung der Ketzerbekämpfung: trefflich entwickelt bei Hauck 4, 876ff. K Müller 1, 556ff. — Waldenser (S. 303): K. Müllers Monographie (s. oben zu S. 296). Weitere Literaturangaben in K. Müllers Kirchengeschichte 1, 551, bei W. Möller 2, 383ff. Hauck 4, 861ff. H. Haupt Waldensertum und Inquisition im südöstl. Deutschland. Freiburg i. B. 1890. — Beghinen: Moll-Zuppke 2, 245ff. 433ff. K. Müller 1, 570ff. W. Möller 2, 466ff. Lamprecht Deutsches Wirtschaftsleben 1, 164. — Amalricianer: K. Müller 1, 577ff. Möller 2, 418, 468 (bei beiden lit. Nachweise). H. Haupt Beiträge z. Geschichte der Sekte vom freien Geist (Zschr. f. Kirchengesch. 7, 372ff. 503ff. vgl. 10, 85ff.). Wattenbach Über die Sekte der Brüder vom freien Geist (Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1887. 29, 517ff.). Preger Gesch. der d. Mystik 1, 207ff. 461ff. — Turlupinen und Pastorellen: Röhricht Ztschr. f. Kirchengeschichte 6, 290ff. Ortlibarier: Hauck 4, 873f. (Literaturangaben). Sekte von Schwäbisch-Hall: Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. 7, 363ff. Adamiten und Luziferaner: s. H. Haupts Artikel in der Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. 1, 164ff. Lollarden und Alexianer in Holland: Moll-Zuppke 2, 250ff. 427f. W. Möller 2, 469. Über den Namen der Lollarden (Wickliffiten) in England vgl. Lo-

serth Gesch. des spät. Mittelalters S. 399. — Allgemeine Gesichtspunkte für die Beurteilung des mittelalterlichen Sektenwesens (S. 304ff.), abgesehen von den oben erwähnten Arbeiten L. Kellers, bei Ehrle Archiv f. Lit.- u. Kirchengeschichte des M.-A's. 4, 138ff., auch bei Paul Sabatier Leben des heil. Franz von Assisi. Autoris. Übersetzung. Berlin 1895, S. 27ff. Zusammenhänge der Katharer mit den Paulicianern, Euchiten und Bogomilen (S. 304): K. Müller 1, 494ff. W. Möller 2, 225ff. 375ff. — Bibeln in der Volkssprache in waldensischen Kreisen: W. Möller 2, 535. Hauck 4, 866f. — Zusammenhänge der einzelnen Sektengruppen untereinander und mit der apostolischen Zeit (S. 304f.): Darüber enthalten namentlich die Schriften L. Kellers (s. oben zu S. 296) eine Fülle des schätzenswertesten Materials, das aber, selbst bei aller künftigen Vermehrung, aus in der Sache selbst liegenden Gründen wohl immer zu lückenhaft und zu problematisch bleiben wird, um mehr als hypothetische Deutungen zuzulassen. Vgl. übrigens A. Harnack Die Lehre der zwölf Apostel. 1884 (2. Aufl. 1893), S. 273f. — Über den Biblizismus des Sektenchristentums sehr schön Hauck 4, 868ff. — Über den Begriff der „Armen im Geiste“ oder „freiwillig Armen“ vgl. Ratzinger Geschichte der kirchl. Armenpflege S. 10. „Ein armer Mensch ist derjenige, der nicht den Willen Gottes erfüllen will, sondern der so lebt, daß er seines und Gottes Willen ledig stehe, gerade wie damals, als er noch nicht war. Und das ist die höchste Armut“ (Pfeiffer Deutsche Mystiker 2, 283). Das Buch von geistlicher Armut hrsg. v. Denifle. München 1877. — Askese im ältesten Christentum (S. 306): vgl. die oben zu S. 134 u. 213 verzeichnete Literatur, insbesondere O. Zöckler Askese u. Mönchtum S. 136ff., ferner die zu S. 25 genannten Arbeiten von Brentano und Sommerlad. Kommunistische Folgerungen aus der Armutslehre: H. Reuter Augustinische Studien S. 384f. 410ff. 415. Holtzmann in den Straßburger Abhandlungen zur Philosophie, Ed. v. Zeller gewidmet (1884), S. 30ff. Ludwig Stein Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. 2. Aufl. Stuttgart 1903 (18. Vorlesung). G. Adler Urchristentum u. Kommunismus (Zschr. f. Sozialwissenschaft Bd. 2). Derselbe Geschichte des

Sozialismus u. Kommunismus von Plato bis zur Gegenwart. Bd. 1 (Leipzig 1899). Zum kirchlichen Naturrecht vgl. auch oben S. 22. — Unsichtbare Kirche (S. 306): vgl. oben S. 16f., 22, 222, 226. Ferner Harnack Dogmengeschichte 3, 405ff. Gottschick Zschr. f. Kirchengesch. 8, 543ff. 1886. Rud. Sohm Kirchenrecht. Bd. 1. Leipzig 1892. — Daß der sittliche Verfall des Klerus ein wesentlicher Grund für das Anschwellen des Sektenwesens war (S. 307f.) betont auch Hauck 4, 859ff. Darstellungen klerikaler Mißstände z. B. bei Wilh. Rothe Die kirchlichen Zustände Straßburgs im 14. Jhdt. Freiburg i B. 1902. J. Hashagen Westd. Zschr. Bd. 23 1904 (Westfalen). A. O. Meyer Studien zur Vorgeschichte d. Reformation. Aus schlesisch. Quellen. München u. Berlin 1903. — Reich des Antichrist: s. die oben zu S. 252 angeführten Werke. — Über das Auftauchen donatistischer Gedanken (S. 308); Hauck 4, 89. 860. 865. K. Müller 1, 497. 509. — Joachim von Fiore (S. 309): vgl. den Artikel Deutschs in der Protest. Realencyklopädie. 3. Aufl. 9, 227ff. und Ehrles in Wetzers u. Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. 6, 1471ff. Döllinger Kleinere Schriften. Stuttgart 1890, S. 514ff. Sehr lesenswert: F. Tocco L'Eresia nel medio evo. Firenze 1884, S. 261ff. E. Schott Zschr. f. Kirchengesch. 23, 157ff.

Zu S. 310—319.

Geldwirtschaftliche Kultur (S. 310f.): vgl. die oben zu S. 77f. verzeichnete Literatur. Dazu Lamprecht Deutsche Geschichte 5, 1, 49ff. H. Prutz Soziale Bewegungen im Mittelalter (Zschr. f. allgemeine Geschichte. Bd. 4. Stuttgart 1887, S. 241ff.). M. v. Nathusius Die christlich-sozialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft. Gütersloh 1897. — Utopie des Jahres 1111 (S. 311): s. oben S. 279. — Bettelorden: W. Möller 2, 396ff. K. Müller 1, 565ff. Hauck 4, 366ff. (bei allen Literaturangaben). Über Franz von Assisi die schönen Bücher von H. Thode (1885) und Paul Sabatier (s. ob. S. 365 u. 452), sehr empfehlenswert auch die Monographie von G. Schnürer (Mainz 1905). Ehrle im Archiv f. Lit. u. Kirchengeschichte des Mittelalters 3, 554ff. Über die neueren Forschungen zu Franz von Assisi und

den Anfängen seines Ordens: W. Goetz in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum, Gesch. u. deutsche Lit. 1900. I, 611 ff. Derselbe Hist. Vierteljahrsschrift 1903. Zschr. f. Kirchengesch. Bd. 22. 24. 25. — Norbert von Xanten (S. 311): vgl. die betreffenden Artikel der theologischen Enzyklopädien und Hauck 4, 351 ff. Über Arnold von Brescia: Hauck 4, 200 ff. (Literaturangaben). — Bestätigung einer waldensischen Sondergruppe: Paul Sabatier Deutsche Ausg. S. LXVII. 75. 170 nebst den zugehörigen Anmerkungen. — „so hat dieser scheinbare Abfall seiner Stiftung" (S. 312): vgl. dazu meine Ausführungen in den Biographischen Blättern. Bd. 2 (Berlin 1896), S. 260 ff. Daß nicht die „Weltflucht" im alten Sinne das treibende Motiv der franziskanischen Frömmigkeit war, hat Sabatier mit Recht kräftig betont (vgl. auch meine Ausführungen a. a. O. S. 265 f.), ebenso Hauck 4, 320. 336. 338. 357. 363. 366 ff. 371 ff. 380. 396. Die rettende und helfende Arbeit in der Welt, in der die soziale Bedeutung des Franziskanerordens liegt, hat G. Ratzinger in seinen Forschungen zur bayrischen Geschichte (Kempten 1898) gleichfalls zutreffend hervorgehoben, vgl. auch Friedr. Glaser Die franziskanische Bewegung. Ein Beitrag zur Geschichte sozialer Reformideen im Mittelalter. Stuttgart u. Berlin 1903. — Clarissen (S. 313): E. Wauer Entstehung und Ausbreitung des Klarissenordens besonders in den deutschen Minoritenprovinzen. Leipzig 1906. K. Müller 1, 576. Hauck 4, 406. Tertiarier: W. Goetz Zeitschrift für Kirchengeschichte 23 (1902), 97 ff. vgl. K. Müller ebda. S. 496 ff. Weitere Literatur zu den Bettelorden bei Zöckler Askese und Mönchtum S. 470 ff. — Über die wissenschaftlichen Leistungen der Bettelmönche (S. 313 f.) vgl. oben S. 124 und das zu S. 25 genannte fleißige Buch von Hil. Felder (Freiburg i. B. 1904), in dem freilich der vergebliche Versuch gemacht ist, auch den heil. Franz selbst zu einem großen Theologen zu stempeln. Seine Bedeutung für Kunst und Dichtung aufgedeckt zu haben, ist das bleibende Verdienst Thodes, vgl. auch Franz Xaver Kraus Geschichte der christlichen Kunst 2, 1 (Freiburg i. B. 1900), S. 21 f. u. ö. — Bekämpfung der weltlich-ästhetischen Kultur der Stauferzeit durch die Bettelmönche (S. 314):

s. oben S. 94. 98ff. 159. 167. 285. Einzelne Beobachtungen darüber bei Wilh. Scherer Gesch. der deutschen Lit. S. 231ff. Weiteres über die Gründe des Verfalls der ritterlichen Kultur bei K. W. Nitzsch Gesch. d. d. Volkes 3, 235ff. 327ff. Vgl. auch Luthers Werke, Walchsche Ausg. 22, 1466. — Über den Niedergang der Bettelorden und seine Gründe (S. 315f.): Hauck 4, 381ff. K. Müller 2, 20ff. 119ff. W. Möller 2, 446ff. Ein scharfes Urteil d'Aillys über die Bettelorden bei Zimmermann Die kirchl. Verfassungskämpfe (Berlin 1882), S. 64. Über ihre Konflikte mit der Weltgeistlichkeit. Eubel in der Passauer theol.-praktischen Monatsschrift 1, 481ff. Vgl. auch Römische Quartalschrift 7, (1893) 2f. 582f.; 9 (1895) 171ff. 395ff. Bernoulli Die Kirchengemeinden Basels vor der Reformation. Basel 1895, S. 50ff. — Über ihre Predigtweise vgl. Cruel Geschichte der deutschen Predigt S. 306ff. Linsenmayer Gesch. der Predigt S. 333ff. 467ff. Zschr. f. Kirchengesch. 19, 440. Über den Unwert der sog. guten Werke und der Askese vgl. auch die Äußerungen der Colmarer Reformschrift (Westdeutsche Zschr. Ergänzungsheft 8, 183f.). — Spiritualen und Fraticellen: Ehrle im Archiv für Kultur- u. Literatur-Gesch. d. Mittelalters 1, 509ff. 2, 670ff. 3, 553ff. 4, 1ff. K. Müller 1, 606ff. 2, 20ff. 41. 124. W. Möller 2, 408ff. 446ff. (bei beiden Literaturangaben). Ihr Joachimismus und Märtyrertum: Döllinger Kleinere Schriften S. 527ff. — Über die Minoriten (Michael von Cesena, Wilhelm von Occam), die zu Ludwig dem Baiern entflohen, vgl. oben S. 150f. — Aufwiegelnde Propaganda der Bettelmönche: Döllinger Kl. Schriften S. 529ff. Hildegard von Bingen (S. 317): vgl. oben S. 277f. u. Döllinger a. a. O. S. 502ff. Das auf S. 317 zitierte Wort des italienischen Mönchs Giovanni delle Celle bei Döllinger S. 543. Zum Folgenden namentlich Döllinger S. 552ff. und das oben zu S. 64 verzeichnete Buch von Friedrich. Ferner F. v. Bezold Die armen Leute und die Literatur des späteren Mittelalters (Hist. Zschr. 41, 1ff.). Die Gedichte des Peter Suchenwirt (S. 320) sind hrsg. v. A. Primisser (Wien 1828), vgl. dort S. 67. 111. Das Gedicht über den Würzburger Städtekrieg von 1397 steht bei

R. v. Liliencron Die historischen Volkslieder der Deutschen. Bd. 1 (Leipzig 1865), S. 164ff., vgl. namentlich V. 505ff. 568f. 717ff. In der Magdeburger Schöppenchronik werden die Bürger ermahnt, das gemeine Volk in guter Bewachung und Zwang zu halten, „denn die Armen hassen alle, die was haben" (Ausg. von K. Janicke I, 313). —Über die Judenverfolgungen (S. 318) vgl. die oben zu S. 289 zusammengestellte Literatur, dazu Werunsky 2, 256ff. Aufstände in den Reichsstädten: O. Lorenz Deutsche Geschichte im 13. u. 14. Jhdt. 2, 390ff. Vgl. übrigens hierzu die unten zu S. 328 erwähnten Vorbehalte. Das S. 319 zitierte Wort Tocquevilles steht in dessen Ancien régime (Paris 1856), III, 5.

Zu S. 319—326.

Aus der reichen Literatur über Wiclif und seine Zeit — sie ist verzeichnet bei Loserth Geschichte des späteren Mittelalters S. 379ff. — seien hervorgehoben die Darstellungen von G. Lechler (2 Bde. Leipzig 1873) und R. Buddensieg (Gotha 1885), ferner H. Fürstenau Joh. v. Wiclifs Lehre von der Einteilung der Kirche und von der weltlichen Gewalt (Berlin 1900) und R. Buddensieg Joh. Wiclifs de veritate sacrae scripturae hrsg., kritisch bearbeitet u. sachlich erläutert. 3. Bde Leipzig 1904. Über Bradwardina (S. 319) vgl. Seebergs Artikel in der Prot. Realencyklopädie 3. Aufl. 3, 350ff. Über Wiclifs Beziehungen zu Occam: Loserth Sitzungsberichte der Wiener Akad. Phil.-hist. Kl. 136, 111. — Der Bauernaufstand in Kent 1381 (S. 321) ist keineswegs durch die Wiclifsche Bewegung hervorgerufen (vgl. namentlich Loserth Gesch. d. spät. M.-A's. S. 530ff.), aber Lollarden waren auch an ihm beteiligt, und, wiewohl ihn Wiclif ausdrücklich mißbilligte, war es dennoch nicht zu verwundern, daß man ihm einen Teil der Verantwortung dafür zuschob und ihm infolgedessen den Prozeß machte. — Über Karls IV. böhmische Landesverwaltung (S. 321) vgl. die oben zu S. 96 genannten Werke von Werunsky, Friedjung und Burdach; zum Folgenden auch Jul. Lippert Sozialgeschichte Böhmens in vorhussitischer Zeit. 2 Bde. Prag u. Wien 1896—98. Werunsky

Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt. usw. Bd. 7. Über Milicz von Kremsier und Matthias von Janow: W. Möller 2, 488ff. K. Müller 2, 76. — Johannes Hus (S. 322): Loserth Huß und Wiclif. Prag 1884. Sonstige Literaturangaben bei Loserth Gesch. d. spät. Mittelalters S. 455ff. Eine Gesamtausgabe der Husschen Werke hat Wenzel Flajshans begonnen (Bd. 1. Prag 1903), vgl. dazu Loserth in den Mitteilungen des Vereins für Gesch. d. Deutschen in Böhmen 42, 53ff. Hussens Verurteilung auf dem Konstanzer Konzil: Loserth S. 471ff. — Laienkelch (S. 323): Jul. Smend Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländ. Kirche. Göttingen 1898. Über die hussitischen Parteien (S. 323f.): Loserth S. 483ff. (zahlreiche literar. Nachweise). Baseler Verhandlungen (Kompaktaten): Derselbe S. 505ff. Ergebnisse der Bewegung: K. Müller 2, 114ff. 161ff. (Böhmische Brüder). Zu S. 324ff. vgl. namentlich F. v. Bezold Zur Geschichte des Hussitentums. Kulturhist. Studien. München 1874. Weiteres bei K. Müller Zschr. f. Kirchengesch. 8, 254ff. Karl Bücher Die Frauenfrage im Mittelalter. Tübingen 1882. H. Haupt Hussitische Propaganda in Deutschland (Historisches Taschenbuch 6. Folge 7, 233ff. 1888). Derselbe Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Maximilians I. (Westdeutsche Zschr. Ergänzungsheft 8, 1893).

Zu S. 326—335.

Kaiser Sigmunds Reformation (S. 326f.): Ausgabe von W. Böhm Leipzig 1876 (doch ist die von Böhm angenommene Verfasserschaft Friedrich Reisers widerlegt). Vgl. die eingehende Würdigung von K. Koehne Neues Archiv der Gesellsch. f. ält. d. Geschichtskunde, 23 (1898), 691ff. Ebda. 27, 251ff. Zschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte Bd. 6, 1898, 369ff. H. Werner Hist. Vierteljahrsschrift 5, 467ff. u. Deutsche Geschichtsblätter Bd. 4. Vgl. auch Gebhardts Handbuch der deutschen Geschichte. 3. Aufl. 1, 649f. Werners Annahme, der Verfasser der Schrift sei Laie und Stadtschreiber gewesen, hat mich nicht überzeugt. Daß die Schrift mit hussitischen Gedanken nichts zu tun hat, ja daß sie nicht einmal demokratische Forderungen enthält, ist nach

Koehnes und Werners Untersuchungen unbestreitbar. Aber in dem oben dargelegten Zusammenhange kam es nicht sowohl auf eine quellenkritische Würdigung der merkwürdigen Schrift an, als auf ihre Wirkungen. Auch Koehne (N. Archiv S. 732) betont, daß ihr Verfasser sich an die unteren Stände, die „Kleinen" (d. h. die Ungelehrten) mit der Aufforderung zu gewaltsamer Verwirklichung seiner Reformprojekte wende, und welche Rolle sie in der Vorgeschichte des Bauernkrieges gespielt hat, geht aus Koehnes Nachweisen (Zschr. S. 420ff. 428ff.) gleichfalls deutlich hervor. Das Schlagwort von der christlichen Freiheit erscheint in ihr nicht ausdrücklich, aber wohl dem Sinn nach („göttliches Recht", Christus hat uns „gefreiet" usw.). Und daß sie als Trompete der Revolution von den kleinen Leuten aufgefaßt werden mußte, erklärt sich wiederum aus dem Vorhandensein der hussitischen Propaganda, wie auch Loserth a. a. O. S. 509f zutreffend andeutet. — Idealisierung der Bauern in der Literatur des 15. Jhdts. (S. 327): F. v. Bezold Hist. Zschr. 41, 29ff. Zum Folgenden: Zöllner Zur Vorgeschichte des Bauernkrieges. Dresden 1872. W. Vogt Die Vorgeschichte des Bauernkrieges. Halle 1887. W. Stolze in den Staats- u. sozialwissenschaftlichen Forschungen Bd. 18. 1900. E. Gothein Die Lage des Bauernstandes zu Ende des Mittelalters (Westdeutsche Zschr. Bd. 4. 1885). F. v. Bezold Der rheinische Bauernaufstand von 1431 (Zschr. f. Gesch. des Oberrheins Bd. 27). v. d. Ropp Sozialpolitische Bewegungen im Bauernstande vor dem Bauernkriege. Marburg 1898. Vgl. auch Sommerlads Artikel „Bauernkrieg" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften 2, 458ff. — Städtische Aufstände (S. 328): Lamprecht Zschr. f. Sozial- u. Wirtschaftsgeschichte 1, 218. Kurt Kaser Politische und soziale Bewegungen im deutschen Bürgertum zu Beginn des 16. Jhdts. Stuttgart 1899. Derselbe Zur polit. u. sozialen Bewegung im deutschen Bürgertum des 15. u. 16. Jhdts. (Deutsche Geschichtsblätter 3, 1ff. 49ff. 4, 25ff. 301ff.). Die Schilderung Lamprechts von dem Ansteigen der revolutionären Stimmungen im 15. u. 16. Jhdt. (Deutsche Geschichte 5, 1, 49—116) ist von G. v. Below, Lenz, Rachfahl, Koehne u. a. angefochten worden wegen einer allzu schema-

tischen Anwendung der Begriffe Kapitalismus, Proletariat usw. und wegen einer zu starken Betonung des sozialistischen und taboritischen Elements. Hier bleibt der Lokalforschung in der Tat noch sehr viel zu tun, um zu einer schärferen Scheidung politischer, wirtschaftlicher, sozialer, religiöser Motive und ihrer mannigfaltigen Mischungsformen zu gelangen (vgl. z. B. den Versuch H. Barges Allg. Zeitung 1900 Beil. Nr. 182). In dem knapp geschlossenen Zusammenhang meiner Darstellung war für solche Vorbehalte indessen kein Raum, mir kam es lediglich auf das Herausarbeiten der christlich-sozialen Seite dieser Vorgänge an, wie sie jetzt auch von K. Müller (Kirchengesch. 2, 196ff.) scharf beleuchtet worden ist. — Über den Pfeifer von Niklashausen (S. 329ff.): Barack im Archiv des hist. Vereins für Unterfranken 14, 3, S. 1ff. Thoma Preuß. Jahrbücher 60 (1887), 541ff. G. Winter Nord und Süd 55 (1890), 402ff. E. Gothein a. a. O. S. 20f. 46ff. 75. 96ff. Dazu das Fastnachtsspiel von Folz, über das Viktor Michels in seinen Studien über die ältesten deutschen Fastnachtsspiele (Straßburg 1895) S. 232f. gehandelt hat. — Freiheitskämpfe der schweizer Eidgenossen (S. 333): Loserth Geschichte des spät. Mittelalters S. 259ff. 304f. 425ff. 522ff. 662ff. Weissagungen von einer Reformation: Döllinger Kl. Schriften S. 552ff. Friedrich (s. oben zu S. 64), S. 61f. 96f.

Zu S. 336—352.

Luthers Antwort (S. 340): vgl. dazu meine Darstellung Luthers Bd. 1, S. 250. Zum Folgenden vgl. meine Ausführungen oben S. 11ff. 226f. — Zu S. 345 die Darstellung der Christianisierung Thüringens und Sachsens bei Hauck 1, 348ff. 421ff.; 2, 328ff. 705ff. (Heliand), ferner 3, 69. 623ff. (wendische u. sorbische Gebiete) 3, 297ff.; 4, 23f. 330. 348. 361. Nitzsch 1, 220ff. 297ff. 313ff.; 2, 78ff.; 3, 402f. Wattenbach 1, 182. 239. 243—257. 328—360. 2, 24—41, 78—109. F. Günther Wie die Harzer Christen wurden. Hannover 1890. — Abneigung gegen bischöfliche Gewalt, Zehnten u. Bußdisziplin im 8. Jhdt. (S. 345): Hauck 2, 350ff. 365ff. Synode von Hohenaltheim 916: Hauck 2, 656. 3, 13ff. Vereinigung Thüringens mit Sachsen: Nitzsch

1, 325f. B. Gebhardts Handbuch. 3. Aufl. 1, 255. 257. Über die Verbindung Thüringens mit dem Erzbistum Mainz: Hauck 1, 497. Vgl. v. Tettau üb. das staatsrechtl. Verhältnis von Erfurt zum Erzstift Mainz (Jahrbuch d. Kgl. Akademie zu Erfurt, N. F., Bd. 1. 1860). — Heinrich I. (S. 346): trefflich charakterisiert bei Hauck 3, 21ff., vgl. Nitzsch 1, 326ff. Lamprecht 2, 121ff. Otto der Große: Lamprecht 2, 130ff. 141ff. — Sächsischer Stammesstolz (S. 346f.): Zeugnisse sind namentlich die Gesta Oddonis der Hrotsvith und die Geschichtsschreibung Widukinds, vgl. Hauck 3, 309f. 313ff. Sonderstellung des Sachsenstammes: Lamprecht 2, 241ff. 247ff. 260ff. 279. 319ff. 374; 3, 341ff. — Erzbischof Adalbert von Bremen (S. 347): G. Dehio Geschichte d. Erzbistums Hamburg-Bremen. 2 Bde. Berlin 1877 Hauck 3, 649ff. — Sachsenpolitik Heinrichs IV. (S. 348): Lamprecht 2, 319ff. 330ff. Belege für den Haß der Sachsen gegen die Schwaben bei Lamprecht 2, 122 Anm. Thüringer Zehntstreitigkeiten (S. 348): Ausfeld Lambert von Hersfeld und der Zehntstreit. Marburg 1879. H. Gebhardt Thüringische Kirchengeschichte. Bd. 1 (Gotha 1881), S. 78ff. 102ff. Hauck 3, 731ff. — Das Gegenkönigtum und die Erhebung Heinrichs V. in Verbindung mit dem sächs. Aufstand: Lamprecht 2, 337ff. 344ff. 352. Hauck 3, 770. Schlacht am Welfesholze 1115: Nitzsch 2, 155ff. Lamprecht 2, 371. Heinrichs V. Plan eines Rachefeldzuges gegen die Sachsen: Lamprecht 2, 374. — Lothar von Supplinburg: Lamprecht 2, 374ff. Hauck 4, 108—150. — Heinrich der Schwarze und Heinrich der Stolze: Lamprecht 2, 376. 384f. Heinrich der Löwe: Monographie von H. Prutz, Leipzig 1865. M. Philippson Geschichte Heinrichs des Löwen u. der welfischen u. staufischen Politik seiner Zeit. 2 Bde. Leipzig 1867. Nitzsch 2, 310ff. Lamprecht 3, 142ff. — Einwirkungen der Reichskultur auf das nördl. Deutschland (S. 349): Lamprecht 2, 124ff. 241. Hauck 3, 297—318. 329f. 334f. 918ff. (Baukunst), 923ff. (Skulptur), 927 (Malerei), 929ff. (Literatur), vgl. 4, 490ff. Für die literarische Entwicklung vgl. die Darstellung im 2. Bde. des Grundrisses der german. Philologie. Vogt und Koch Gesch. d. deutschen Literatur. 2. Aufl. Bd. 1, S. 43ff. 53ff. 96. 136f. 184f. 205ff. — Thüringen (S. 349ff.): Thüringische

Geschichtsquellen Bd. 1—8. Jena 1854ff. Über die älteste Geschichte Thüringens: B. Gebhardts Handbuch, 3. Aufl. S. 132ff. 141f. 144. 255. Th. Knochenhauer Geschichte Thüringens in der karolingischen und sächsischen Zeit. Gotha 1863. Derselbe Geschichte Thüringens zur Zeit des ersten Landgrafenhauses 1039—1247. Gotha 1871. Koch Geschichte Thüringens. Gotha 1886. H. Gebhardt Thüringische Kirchengesch. (s. oben zu S. 348). Zu S. 350f.: H. B. Meyer Hof- und Zentralverwaltung der Wettiner in der Zeit einheitlicher Herrschaft über die meißnisch-thüringischen Lande (1248—1379). Leipzig 1902. Zum Folgenden: Heinr. Döring Die Thüringer Chronik S. 356f. 368f. H. Gebhardt 1, 240ff. 311ff u. ö. B. Gebhardts Handbuch 3. Aufl. 1, 459. 526f. 536. 686. Th. Kolde Friedrich der Weise. Erlangen 1881. — Aufblühen der Städte: H. Gebhardt 1, 141ff. 258ff. 329ff. 349ff. 383. 388. Landesherrliches Kirchenregiment: K. Müller Kirchengesch. 2, 139ff. 148ff. H. Gebhardt 1, 388f.

Zu S. 352—360.

Der Sachsenspiegel: vgl. die oben zu S. 96 verzeichnete Literatur, dazu O. Stobbe Geschichte der deutschen Rechtsquellen. Bd. 1 (Braunschweig 1860), S. 300ff. R. Schröder Lehrbuch der deutschen Rechtsgesch. 4. Aufl. Leipzig 1902, S. 35ff. J. Weizsäcker Der Pfalzgraf als Richter über den König (Abhandlungen der Gött. Gesellsch. d. Wiss. 33. 1886). Vehmgerichte: (S. 353): Th. Lindner Die Feme. Münster 1888. F. Philippi Das westfälische Femgericht. Stettin 1888 und F. v. Thudichum Femgericht und Inquisition. Gießen 1889. Bahrrecht: Christensens treffliche dänische Monographie. Kopenhagen 1900 (vgl. Deutsche Literaturzeitung 1901, 484ff.). — Gedankenwelt der Askese in Norddeutschland minder kräftig entwickelt (S. 353): vgl. z. B. Hauck 2, 370f. Königin Mathilde: Wattenbach 1, 338f. H. Gebhardt 1, 90ff. Ihren Glauben rühmte Luther (Walchsche Ausg. 9, 963). Adalbert von Bremen: s. oben zu S. 347. Eremit Günther: Wattenbach 2, 26. Hauck, 3, 630f. Paulina Reclusa: Zöckler S. 466. Haimerad von Hasungen: Wattenbach 2, 109. Eberhard von Georgental (S. 354): H. Geb-

hardt 1, 160ff. H. Stiehler Kloster und Ort Georgental. Gotha 1892. Elger von Hohnstein: H. Gebhardt 1, 176. Ludwig der Heilige und die heil. Elisabet: Hauck 4, 889ff. (auch literarische Nachweise). H. Mielke Die heil. Elisabet. Hamburg 1891. W. Bücking Leben der heil. Elisabet. 2. Aufl. Marburg 1898. Meister Eckhart: s. die Nachweise oben zu S. 138. R. Ehwald Die Heimat des Meisters Eckart (Mitteilgn. d. Vereins f. Gothaische Gesch. 1901, 193ff.) Zum Folgenden: H. Gebhardt 1, 330ff. 352ff. 369ff. 376. 382ff. Döring Thüringer Chronik S. 505ff. 539ff. — Über Wala vgl. Mon. Germ. 2, 535. Dazu Wattenbach 1, 252. Widerstand gegen den Zölibat: H. Gebhardt 1, 107ff. Kolde Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Halle 1898, S. 2f. 43. Im allgemeinen: O. Zöckler Askese und Mönchtum S. 446ff. Achtung der Frau: K. Weinhold Die deutschen Frauen in dem Mittelalter. 3. Aufl. Wien 1897. Nitzsch 1, 366f. 2, 15. Einen anziehenden Einblick in das häusliche Leben des 11. Jhdts. gewährt die Biographie Meinwerks (vgl. Wattenbach 2, 35ff.). Jul. Saß Deutsches Leben zur Zeit der sächsischen Kaiser. Berlin 1892. Joh. Kunze Zur Kunde des deutschen Privatlebens in der Zeit der salischen Kaiser. Berlin 1902. Das Wort Ludwigs des Heiligen (S. 354) (vgl. dazu H. Gebhardt 1, 219 und meine Darstellung Luthers 1, 28f.) beruht auf Jesus Sirach 25, 1f., vgl. dazu Luthers Werke, Walchsche Ausg. 12, 2544. Die Worte Ludwigs des Eisernen und Heinrichs des Erlauchten (S. 355) bei H. Gebhardt 1, 196. 235f. — Über den Hof des Landgrafen Hermann (S. 356) vgl. namentlich die oben zu S. 58 genannten Bücher von Konrad Burdach und Ant. Schönbach, ferner K. Wenck im Wartburgbuch. Berlin 1907. — Zum Folgenden (städtische Kultur Thüringens) vgl. die entsprechenden Angaben bei Koch, H. Gebhardt und Döring, über Erfurt das oben zu S. 180 genannte Buch von G. Bauch, ferner die zu S. 195 angeführten Arbeiten, namentlich aber Beyer Geschichte der Stadt Erfurt (Erfurt 1900), C. Gurlitt Historische Städtebilder, Bd. 1 (Erfurt), Berlin 1900 und Th. Kolde Das religiöse Leben in Erfurt (s. oben zu S. 354), wo zahlreiche Literaturangaben. — Nikolaus von Cues (S. 357):

vgl. über ihn die zu S. 59 und 189 gegebenen Nachweise. Johannes von Capistrano: G. Voigt Hist. Zschr. Bd. 10. 1863. H. Gebhardt 1, 377ff. Ratsbeschluß von 1281: H. Döring S. 388, H. Gebhardt 1, 261. Aufruhr von 1324: H. Gebhardt 1, 264. Zum Folgenden: Gebhardt 1, 343ff. Häußner Unsre Kaisersage. 1884. Grauert im Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft Bd. 13. Ernst Bernheim Deutsche Rundschau, Oktober 1904, sowie die oben zu S. 53 verzeichneten Arbeiten über die Kaisersage. Aufstand zu Nordhausen (S. 358): Gebhardt 1, 264. Judenverfolgungen: Derselbe 1, 303ff. Kolde a. a. O. S. 20ff. 49, vgl. auch oben zu S. 289. Berührung mit hussitischen Ideen: Döring S. 472ff. Das „tolle Jahr" 1510: Reineck Erfurt und das tolle Jahr. Hamburg 1893. — Die Universität Erfurt und der Konzilgedanke (S. 358): Kampschulte 1, 14f. H. Gebhardt 1, 390. Jakob von Jüterbock: Kampschulte 1, 15. Tschackert in der Realencyklopädie für prot. Theol. 3. Aufl. 8, 556ff. Dazu Brieger Zschr. f. Kirchengesch. 24, 136ff. Johann Ruchrath von Oberwesel: s. oben zu S. 189. Das Zitat aus Luthers Werken steht in der Erlanger Ausg. 25, 325. Vgl. dazu Clemen Deutsche Zschr. f. Geschichtswissensch., N. F., II, S. 164f. — Über Johann von Dorsten, Johann von Lutrea und Sebastian Weinmann (S. 360): H. Gebhardt 1, 395; Kolde a. a. O. S. 27. 34f. 51f. und Kampschulte a. a. O. Gegen die übertreibenden Behauptungen Kampschultes von hussitischen Sympathien an der Universität Erfurt s. Kolde a. a. O. S. 4. 43f. Johann von Grefenstein: W. Köhler Luther und die Kirchengeschichte, Bd. 1 (Erlangen 1900), S. 165f. Johann Hilten: Realencyklopädie f. protest. Theol. 3. Aufl. 8, 78ff. Über die Erfurter Zustände vgl. auch meine Darstellung Martin Luthers 1, 30ff.



Namen- und Sachverzeichnis.

B.

C.

(s. auch K. und Z.)

D.

E.

H.

K.

(s. auch C.)

M.

S.

T.

U.

V.

Berichtigungen und Nachträge.

S. 67, Z. 4 v. u. nach „Betrachtung" das Komma zu tilgen.

S. 242, Z. 3 v. u. lies: „8. Jahrhundert."

S. 300, Z. 3 v. u. lies: „Laienwelt".

S. 352 ist fälschlich als S. 252 bezeichnet.

S. 365, Z. 8f. v. o. lies „Zusammenfassung" statt „Zusammenstellung".

S. 368, Z. 7 v. u. einzuschalten: „Beachtenswert auch das von einem Juristen verfaßte Buch von Th. Frantz Der große Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum zur Zeit des Hohenstaufen Friedrich II. Berlin 1903."

S. 371, Z. 3 v. o. ergänze: R. Breitschopf Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Benediktinerordens. Progr. Waidhofen a. d. Th. 1906.

S. 376, Z. 7 v. o. nachzutragen: M. Krammer Wahl und Einsetzung des deutschen Königs. Weimar 1906.

S. 377, Z. 12 v. o. ist ausgefallen: Max Weber Der Streit um den Charakter der altgerman. Sozialverfassung (Jahrbücher f. Nationalökonomie 3. Folge. Bd. 28).

S. 378, Z. 12. v. u. einzuschalten: Hans Prutz Die geistlichen Ritterorden. Berlin 1907.

S. 379, Z. 4 v. u. ist ausgefallen: „Über England vgl. auch die treffliche Arbeit von Ed. Fueter Religion u. Kirche in England im 15. Jhdt. Tübingen u. Leipzig 1904.

S. 386, Z. 10 v. u. zu ergänzen: L. Brentano Sitzungsberichte der Münch. Akad. 1904. A. Ruglisch Jahrbücher für Nationalökonomie 3. Folge. Bd. 28. R. Häpke Jahrbuch für Gesetzgebung usw. Bd. 29.

S. 393, Z. 3 lies: „Thomasins" statt „Thomasin".

S. 396, Z. 4 v. o. lies „29 Bde.“

S. 397, Z. 17 v. o. nachzutragen: „Faustsage (S. 1[illegible]): vgl. E. Schmidt Charakteristiken. Berlin 1886, S. 1ff. (Faust und d. 16. Jhdt.)“.

S. 399, Z. 19 v. o. der Punkt nach „zu“ zu tilgen.

S. 413, Z. 10 v. o. der Punkt nach „Franz“ zu beseitigen.

S. 425, Z. 4 ist ausgefallen: H. Hermelink Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus. Tübingen 1906.

S. 427, Z. 18 v. o. nach „Kirchengeschichte“ eine Klammer zu setzen.

S. 432, Z. 4 v. u. nachzutragen: Georg Misch, Geschichte der Autobiographie. Bd. 1 (Leipzig u. Berlin 1907), S. 402ff.

S. 435, Z. 2 v. o. ist zu ergänzen: „Vgl. auch H. Zimmers Artikel über die keltische Kirche in der Realenzyklopädie für protest. Theologie 3. Aufl. Bd. 10, S. 207ff.“

S. 437, am Schluß von Z. 18 v. o. eine Klammer einzufügen.

S. 444, Z. 4 v. o. lies „Phil.-hist.“

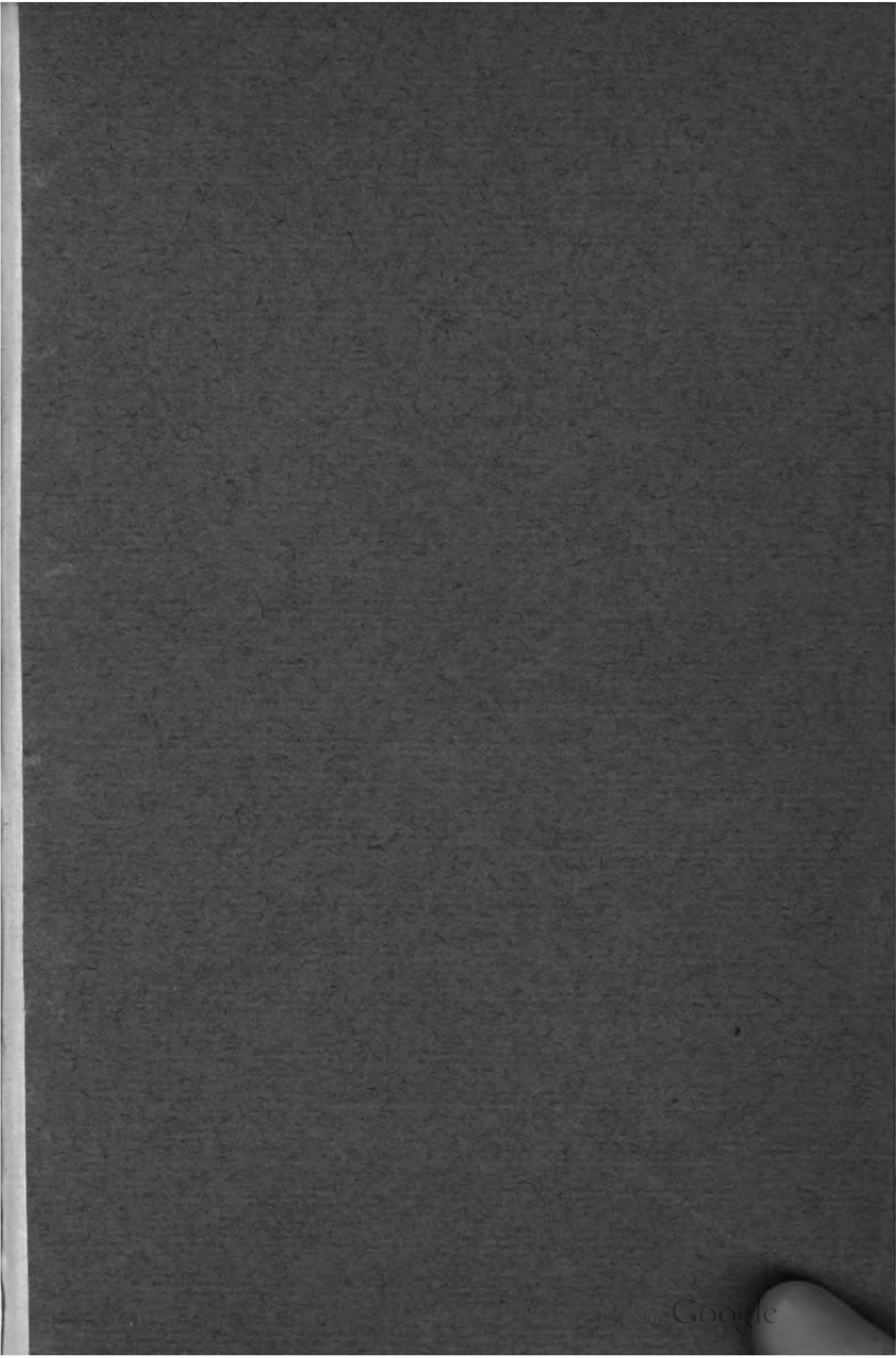
S. 450, Z. 5 v. o. einzuschalten: „Über die erstaunliche Unbefangenheit, mit der z. B. das Straßburger Münster zu den mannigfaltigsten Zwecken profaniert wurde, belehrt vortrefflich O. Winckelmann Zschr. f. d. Gesch. des Oberrheins. N. F. Bd. 22.“

S. 455, Z. 10 v. o. der Punkt nach „Weltgeistlichkeit“ zu tilgen.

S. 455, Z. 14 v. o. nachzutragen: J. Wieschoff Die Stellung der Bettelorden in d. deutschen freien Reichsstädten im M.-A. Diss. Münster i. W. 1905.

S. 456, Z. 1 v. u. ergänze: G. Juritsch Handel und Handelsrecht in Böhmen bis zur husit. Revolution. Wien 1907.

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig-R.



Quid est veritas?

Ein Buch über die Probleme des Daseins

Von

Rob. Saitschick

Prof. a. Eidgenöss. Polytechnikum Zürich

Die alte Pilatus-Frage. Und eine neue Antwort? — Nein, die alte, längst gefundene, die immer wieder neu zu ergreifende. Die alte Wahrheit von den Kindern der Welt und den Kindern des Lichtes. Oder also die Lehre von der zweifachen Wahrheit in modernem Gewande: von der Wahrheit des Seins, die der Kopf findet, und der Wahrheit der Werte, die das Herz ersehnt. Ein Buch über die „höchsten Gegenstände": über den Sinn des Lebens und die Bestimmung des Menschen — zeitlos, weil jeder Zeit gemäß, stets aktuell, weil unveraltend.

Geheftet M. 4.50, Halbpergamentband M. 6.—

